哈佛燕京学社
三联书店
主编

儒家与
Confucianism and



SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC SERIES

生活·讀書·新知 三联书店

三联 ◎ 哈佛燕京学术系列
第二辑

儒家与自由主义

哈佛燕京学社　三联书店主编

生活·讀書·新知三联书店

图书在版编目(CIP)数据

儒家与自由主义/哈佛燕京学社,三联书店主编.
北京:生活·读书·新知三联书店,2001.10
(三联·哈佛燕京学术系列)
ISBN 7-108-01580-3

Ⅰ.儒… Ⅱ.①哈…②三… Ⅲ.儒家-哲学思想
-关系-自由主义-研究 Ⅳ.D091

中国版本图书馆CIP数据核字(2001)第033777号

责任编辑 舒 炜
封扉设计 陆智昌
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号 100010)
经 销 新华书店
印 刷 北京市宏文印刷厂
版 次 2001年10月北京第1版
2001年10月北京第1次印刷
开 本 850×1168毫米 1/32 印张 12.125
字 数 269千字
印 数 0,001-7,000册
定 价 19.80元

编者前言

“三联·哈佛燕京学术系列”是由哈佛大学哈佛—燕京学社与北京三联书店共同筹办并主编的国际中文学术论文系列。

“三联·哈佛燕京学术系列”的基本精神将体现人文性、学术性、时代性和问题性。它提倡学术研究与人文关怀相结合的学风。

创办“三联·哈佛燕京学术系列”的宗旨是：站在国际人文学和人文思潮发展的最前沿，发表、刊登展现当今世界人文学研究的最新重要成果，荟集海内外的专家学者对人类面对的各种重大问题的思考，促进中文世界与国际学术界的交流论辩。

“三联·哈佛燕京学术系列”致力于提升当代人文学的问题性，促进各大文化传统的对话；反思现代性及其核心价值；关怀文化传统的创造性转化；追踪对当今人类主流思潮的批评与回应；推动文化中国的思想精粹与其他文明的健康互动，争取中国学术在国际学界的更大空间和更强的影响力。

“三联·哈佛燕京学术系列”期待专家学者们的关心、批评和指教。

目　录

儒家与自由主义

——和杜维明教授的对话

曾明珠　整理

题记：这是杜维明和陈名两位先生关于儒家与自由主义关系问题的系列对话，这次对话共分五次进行，由陈名先生提出问题，主要由杜维明教授回应，整个对话系列涉及了这个论域的一些基本议题，关于儒家与自由主义关系的问题性，自由主义左派和右派的分疏及其与儒家互动的可能性，生态环保、女性主义、市民社会、多元宗教对自由主义和儒家所构成的挑战及其意义，工具理性与价值理性的关系，自由主义的制度安排与儒家发展的关系，儒家的意义世界与制度建设的资源的现代性根据，关于价值中立、公共价值和最高意义的关系，最大公约性、最大程度的公正为什么既是必需的、又是应当发展和补充的，同情、礼让、责任也是公共的基本价值，关于宽容、共处、发展，等等。这个系列对话比较全面地反映了杜维明教授对这一论域的关怀和思考，希望有助于这个领域的研究

深入开展。文稿分别经两位先生校读订正。特此致谢。

陈:近十年来,国内学术界有一些重要的变化,与80年代学者们将关注集中于现实问题相比,今天的学术界更重视基本理论的建设,这是新的气象。由于这个转变,国内学术界与国际学术界在许多基本论域里已经比较接近了,其中最引人注目的是关于自由主义理论的争论。我们哈佛儒学研讨会也连续两个学期讨论有关儒家与自由主义的关系。我在欧洲生活了好几年,现在在哈佛也三年多了,从欧洲到美国,在学术论域上最有重叠的要数自由主义。从事哲学的、宗教的、法律的、社会学的、教育的都非常关怀自由主义论域在理论和实际生活中所存在的问题。这无疑是因为自由主义理论与我们生活的基本方面有着紧密的联系。关于市场经济的建设,关于民主制度的完善,关于人的基本权利的保障等等,无不在自由主义理论的涵盖下。

最近二三年来中国学者对自由主义表现了极大的兴趣,值得注意的是中国学术界一接触这个论域立即就分成了两大对立的派别,一方面是以自由主义为己任,宣称自己是自由主义者,另一方面则对这种立场持强势的批评,他们从社群主义、多元文化论、新马克思主义和后现代主义中汲取资源,提出一整套对自由主义有针对性的相反论说,他们被宽泛地指称为新左派。有意思的是这两种不同的取向实际上在国际学术界早已存在。以自由理念为中心来维护市场经济原则、捍卫民主制度,并架构自由主义理论,这是一种;另一种则是注意到强调以自由为中心所产生的种种缺失,努力加以修正,因而更注意平等的理念。这两种不同的径向是广义自由主义理论内在的分疏。在我看来这基

本上不是学派分别，在这一对峙的背后隐含的是自由主义内在理论原则上的矛盾。也即自由主义如何处理自由与平等的关系，这是自由主义长期以来的困难。执著于自由一面产生出类似哈耶克和诺齐克这些人，以"消极自由"闻名的柏林(I. Berlin)也可看作这一类；注意到以自由的"看不见的手"消解政府的调节功能致使社会分配不公，乃至对族群对不同的团体社群的不公正，因而产生对平等更强势的要求，例如罗尔斯，更广泛的，从左面批评罗尔斯的如社群主义者山代尔(Sandel)，强调不能以抽象个人为基点来建立社会秩序，强调社群的特殊性；而查尔斯·泰勒则强调每一文化类型的自在的合理性和合法性，并且关心它们如何才能公平地介人社会秩序的建设。

面对自由主义这一困难，我想到另外一个背景，就是你反复强调的多元文化的问题，多元文明对话的问题，多元现代性等方面的考虑。在这个意义上，儒家作为有深厚传统资源的大文明类型如何面对自由主义的成就和缺失？这个问题不是人们通常所说的儒家与自由主义如何结合，这种说法往往有点一厢情愿式的机械组合，把自由主义的优点和儒家的优点装配在一起，问题没有那么简单。我的问题是我们能不能在对儒家和自由主义的双向思考中呈现一个问题性，它既是儒家现代转化的关键也是自由主义在经历二百年的发展之后进行自我反思的关键。你在这方面有许多具体细致的思考，它与你的四个基本论域，儒家第三期发展、文化中国、启蒙反思、多元文化，几乎都有紧密的关联，能否谈谈你的一些基本看法。

杜：好，我们先把讨论集中在问题意识的出现上。我先谈一些个人的经验和感受。你刚才提到的自由主义的几位有塑造能力的

学者，如哈耶克、罗尔斯、山代尔、查尔斯·泰勒、诺齐克等，我与他们都有直接沟通的经验，有面对面的交往，也听过他们的谈话。其中还应包括哈贝马斯，你刚才没有提到他。由于这些交往，我比较切身地了解你所提的问题的背景。我完全同意你的说法，机械融合的价值不高，我们应当把问题提到较高的层面，你提出的自由与平等的对峙是一个重要的问题。同时，我们应当从儒家的现代转变出发来面对问题。但，我先不从这是否是自由主义的缺失这方面来看，我们可以先从几个不同的语境来了解这个问题。

第一个是当代中国所碰到的困境。80 年代到 90 年代是有很大的改变，80 年代有人说是三种思潮的互动，一个是自由民主思潮，一个是社会主义思潮，另一个就是新儒家思潮。我以前提过这样的观点，希望在社会主义的氛围中，儒家的人文精神与自由民主有健康的互动。这可能是一厢情愿的说法。实际上 80 年代真正的知识分子的强势关怀是自由民主思潮。当时大家判断中国的困境是由于斯大林式的专制和儒家的封建主义合在一起造成的，这是大问题，当时新启蒙的思想家都这样认为。由于这种认识，如何让自由民主思潮突破传统文化的心灵积习，加上在现实层面上如何从斯大林式的专制中解脱出来，成为压倒一切的大课题。认定只有在这个前提下，中国的现代性才能稳步前进。在当时这是有相当知识基础的论域。

在 90 年代，这股思潮多多少少有些改变，很多当初积极参与自由民主思潮建设属于新启蒙的学者，现在几乎没有人反对发掘传统文化资源，对这一点已经有了强烈的认同。另外一方面也值得注意，许多人现在都深刻地感受到：中国一定可以走出自己的道路。不管是否全盘接受"有中国特色的社会主义初级

阶段”的提法，至少中国的国情、中国的特殊情况应当加以考虑。由于这一原因，虽然认为自由民主思潮是主流思潮，但是如何从传统文化中开发资源，使其适合中国国情？也成为人们思考的重要方面。因为出现了这些转变，我认为现在已经形成了一个大的共识：需要各种思潮的健康的互动。在这种氛围中，你提到知识界出现两极分化，一方面突出自由主义的核心价值，认为它的具体体现就是改革开放以来的市场经济和政治民主化，如果这方面不能以自由为导向加以发展，其他一切都会落空。而新左派代表的则是比较注重社会秩序何以为公正，同时批判西方启蒙心态下发展出来的一些自由主义观点，又和后现代主义一些论域结合，形成了看起来非常尖锐的对立，新左翼突出平等，自由主义突出自由。这到底是不是自由主义发展中不可消解的对峙，我们可以暂且存之不论。这是我们在现实中碰到的问题。

如果更宽广地从文化中国的角度来看，我有些很深的体会。60年代，我接触哈耶克，他大约是在1966年访问台湾，有两个星期左右的时间，我们几乎是朝夕与共，我是做哈耶克的翻译。那时他已经完成了他的“Constitution of Liberty”。现在有些人认为应当翻成“自由理念”，例如邓正来，他认为constitution不是宪法。周德伟，一位对自由主义有深刻认识的资深学者，他跟哈耶克是很好的朋友，他曾开玩笑说哈耶克的名字应译成“海涯客”，哈耶克还蛮喜欢，他就把“Constitution of Liberty”译成“自由宪章”。许倬云和林毓生曾建议邓正来不能把constitution翻成宪章，宪章是弄错了。但我认为宪章是很好的翻译，“宪章文武”的宪章。这里面有constitution的意思，即自由，由市场所造成的景观，是人的理性永远无法充分了解的，它有一套内在的机制，它有自然生发的内在的秩序，不是通过政府干预和搞任何意

义的社会工程所能预见的，所以他基本上反对任何形式的政府干预，他用constitution（宪章）的意思是在表面的混沌中存有内在的秩序，这个信念他是非常强烈的，否则他就不是哈耶克了。因此周德伟的“自由宪章”是翻得非常好的。现在译成“理念”，那哈耶克不懂英文？他不用principle而一定要用constitution，constitution又和美国的constitutionalism连在一起，这是很奇怪的想法。

我对哈耶克的直接印象是：他有相当强的传统性，在美国常常把哈耶克当作保守主义，因为他把柏克（E. Burke）看得很重要。他是维也纳的贵族，所以他对文化、对自然秩序慢慢生发而成的传统非常重视，这是英国的传统，这不是法国大革命式的传统，他对法国大革命的传统由衷地痛恨，柏克对法国大革命的批评，哈耶克认为是了不起的贡献。他最欣赏的是阿克顿勋爵（Lord Acton），阿克顿讲过权力是倾向于腐化的，绝对的权力导致绝对的腐化；而且所有的政治结构都是有腐化倾向的权力结构。当时在台湾出现过很有趣的情况，台湾在三民主义的发展中，注意建立福利社会，福利社会在台湾的所有论域中是个健康的观点，一直到今天，要求政府的干预，要求社会的分配平均公正，仍然是强势诉求。哈耶克是痛恨这个观点的，他几次在台湾发表的演讲都是批评这个观点的，大半的报章杂志的报道都曲解了他的意思。我在做他翻译时很清楚的把他的理念提出来，他非常高兴，当时在《中央日报》上发表了，他很兴奋，甚至和我拥抱，说我是第一次把他的观点正确地诠释出来。我说你的观点引起的一定是群起攻之。他说，在所不惜，我就是要大家群起而攻之。

他对政府在整个社会中的作用基本上是完全从负面来了

解，认为政府不能起任何积极作用，甚至最低限度的作用他都不能接受。他有另外的一套理念，但他的理念从来没有实现过，特别是在美国，他的那套与罗斯福新政以来的理念是完全不相契的，因此，他在美国是完全被边缘化了，他一直感到他的声音没有被带出来，后来甚至他拿到了诺贝尔奖金，但他的理论只有被弗里德曼（Friedman）这些人所代表。当然，他最欣赏的是他的老师梵·米塞斯（van Mises），住在纽约，他到纽约一定要见他的老师。不过，可以肯定地说，在美国，他总感到他被边缘化了。

我那时也感觉到他会被边缘化。在东亚社会，包括受到儒家文化影响的社会，有个基本的信念，我最近强调地提出这一点，即政府不仅可以扮演积极的角色，而且政府有责任要为这个社会进行合理的分配。像台湾这样已经充分民主充分自由的社会，大半走上街头的运动都是要政府出来负责，甚至市场，你的投资失败，也要政府出来帮忙干预。这种信念在所有华人社会和受到儒家文化影响的东亚社会都是共识。在香港，弗里德曼犯了个绝对的错误，认为香港是真正的放任经济，是排斥干预的，其实香港的政府，不是现在这个已经受到充分的中国文化的影响的政府，即使是以前英国人领导的政府也是一个强势的政府，并不是弱势，它处理难民问题和经济问题都很积极，所以香港有个说法叫做“积极的不干预主义”，积极这两个字加得很有意思，就是政府和企业家，加上知识分子对如何重组社会、如何为社会建立一些平等的机制，大家应积极参与。

我们可以再看新加坡，与香港的不同在于，新加坡政府就是最大的投资者，社会有许多可能性，但所有的可能性都不消除政府的积极干预应当是好事，政府应当扮演干预的角色。就是说又有权又有钱又有势的人应该有责任感，为了社会的福祉。这

种理念事实上在美国也非常流行，尤其是罗斯福新政以来。就我了解而言，美国的自由主义事实上是由大政府主义所代表的。虽然经过里根和撒切尔夫人所代表的市场经济的影响，使他们的做法受到很多尖锐的批评，但在相当长的时间里，从二战到六七十年代，大政府主义代表的自由主义是美国的主流。这个力量是靠些什么人呢，其中之一就是我的邻居坎内斯·加尔布雷斯(Kenneth Galbraith)，他所代表的自由主义有什么特征呢？是有相当强烈的社会主义公平分配观念的自由主义。这种自由主义迫使美国联邦政府面对种族不平等，而且通过各种法案设法慢慢地消除歧视行为，在60年代由政府出大力量来干预解决种族歧视，不仅只是政府，还通过联邦政府和大法官的干预。例如"busing"就是非常奇怪的事，硬要把一批有钱有势的白人的孩子花一个小时的时间，用汽车送到一些穷困的无依无靠的少数民族的孩子就读的学校去上学，这是叫做 Affirmative Action 的问题，当然现在它是出了很大的问题。这是主流，如果没有这股力量，美国争取社会权力、民主的呼声和斗争不可能调动起来。大约在1965年，在一个暑假，我上坎内斯·加尔布雷斯的课，他用的一个策略叫做"大企业的社会实质"(The social reality of great enterprises)，就是说大企业有长期发展的可能性，它的社会实质是一种群体性，它应当对社会发生健康的作用。

但是，我们同时应当看到，在美国，尤其是在思想方面，自由的价值要远远超出平等的价值，甚至超出公益的价值。突出自由，这是洛克的传统，这在美国发展得很大很充分。从越战以来，这个传统一直是美国最杰出的一批知识分子批判的对象。虽然如此，但是从托克维尔(de Tocquivelle)的观点来看，他认为这是美国的"心灵的积习"，是美国社会的动力，因为充分展现自

由，所以它的积极性被充分开发。这里就提出了另外一个重要的问题，除了市场经济和民主政治以外，还有个大问题是自由主义一直在讨论的，这就是“公民社会”的问题，也有叫做“市民社会”的。美国的公民社会力量极大。我们曾经在 1989 年，在教皇保罗二世的暑期的行宫，由加达默尔（Gadamer）主持，查尔斯·泰勒也去了，还有许多欧洲的优秀的学者，讨论“西欧的市民社会”，也找了狄百瑞（Wm. T. de bary）和我，作比较研究。这些学者的共同的看法是，在整个西欧社会，包括德国、法国、意大利、英国，市民社会的发展都不全面，同为政府的力量太大，真正能够发展市民社会的是美国，美国的社会力量明显地超过政府的力量。如果说欧洲的政府力量和社会力量相等，因此它的市民社会不能发展的话，那整个东亚社会政府力量比社会力量大多了，这样讲起来，市民社会就变成了仅仅是美国的特性，连欧洲的市民社会发展都不够健康。

美国除了市场经济和民主制度、市民社会以外，还有一个更重要的因素就是个人尊严的问题。这个问题牵涉到个人主义。帕森斯（T. Parsons）是我在 60 年代念书时的老师，他认为讲美国的特性要把个人主义突出来，在市场经济和民主政治背后所根据的文化资源就是个人主义。这也导致了从 60 年代以来美国许多知识分子批评个人主义。批评什么样的个人主义呢？占有性的个人主义。这是市场经济导致出来的完全未预期的不良后果，这一直被认为是很严重的问题。这也是社群伦理在美国兴起的重要原因。除了你刚才提到的山代尔、查尔斯·泰勒，其实在美国更有影响力的人是哥伦比亚大学的阿米泰尔·艾其奥尼（Amitai Etzioni），他不是哲学家，但影响力非常大，克林顿一直把他当国师一样，他常常是白宫的座上宾。所谓 communitar-

ianism 是他讲出来的。他是个犹太学者，他认为将来要解救美国非走这条路不可。

我的感觉是，在美国社会，从罗斯福新政以来，那种哈耶克式的自由主义声音一直很弱。在美国有一种声音一直非常强大，叫做为了大众的福祉，这是以民主党为代表的。民主党的声音比共和党大，从肯尼迪到约翰逊现在到克林顿，这个声音要比尼克松和里根所代表的特别突出企业精神和个人主义价值的共和党的声音大得多。从 60 年代以后，那种我讲的自由主义，强调干预社会改造社会，力图使社会更健康合理，更符合公益，这股力量走得非常极端。可以说从尼克松选上总统后，标志了保守主义抬头，由加尔布雷斯所代表的自由主义受到了重创，受重创的原因何在？以前的民主党所代表的自由主义对付哈耶克一类的保守主义非常有能力，保守主义的那些人多半很有钱很有势，但没有真正的知识上的资源，也没有很强的政策上的考虑，所以对付他们比较容易。最重要的原因在于从 60 年代以来美国的左派成长起来了。我说的是真正的左翼，例如语言学大师乔姆斯基(Chomsky)，他今年拿到了哈佛的名誉博士，他那时认为美国根本就是代表了资本主义的一个丑恶的现实，当然在当时是包含了越战的因素，他认为如果美国不改变，跨国公司垄断的情况不改变，这世界没有和平的可能。这种批评对自由主义是致命伤，尤其是对自由主义坚持的那些理念。为什么这么说呢，因为要充分体现左派要求的合理合情的社会就是要改变美国的灵魂，而美国的灵魂正好就是个人主义、市场经济等等。要改变这些等于是要美国脱胎换骨。这是尼克松能够回来的一个最重要的背景。他重回政坛是对已经被新左派批得体无完肤的自由主义的反应，代表了美国基督教的右派和美国真正的保守

主义，例如詹姆士·布坎南(James Buchanan)，1976年诺贝尔经济奖得主，主张坚决捍卫不受干预的市场经济。他们的出现等于是对左翼所主张的大政府的非常强烈的反弹，我们直到现在还在这个过程中跌宕。这是美国曾经有过的一个环节。但是美国的大潮流还是政府扮演重要角色，这是无法改变的，政府虽没有社会的力量大，但政府是整个社会改革的最重要的因素，特别是它的最高法院和它的重要决策，比如种族、性别和少数民族的权利保障等等，这都是联邦政府出的力量，如果是靠民间的话，那会糟糕透了，保护少数人的权利怎么能做到呢。

我的第三个方面的感受是针对一些新的思潮的出现及其影响，也是我亲身阅历的，对我们要讨论的问题是非常重要的。在过去的二十年中，有四个思潮出现，这是我们完全没有想到的，这使我们讨论问题的语境有很大改变。

讲一个故事吧，在1967年，美国人文学院的机关报《代达罗斯》(Deadalus)出了一期专刊，叫做“面向两千年”，主持的人是丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)。现在这本书要由麻省理工出版社重刊了，已经到了2000年了，而且他们认为预言多半都成功了。我最近问过他，你当时没有想到的有没有？他说：也有。是不是很重要？他说不能说不重要，第一个没想到的就是Ecology(生态)，当时连未来学家都没有谈到这个问题，要到60年代后期这个问题才出现；第二个是女性主义的问题，妇女的地位问题。

先从生态环保的问题来看，维特根斯坦讲过这样的话：你没有死过，你就不知道人生的价值；你没有离开过地球，你就不知道地球的价值。死了再来了解人生价值，那种可能性不大，但离开地球了解地球，从1969年后便可能了。不说登上月球吧，你到了太空就可以看到地球。人类第一次看到了我们生存的环境

的全貌,甚至用数据来表明了它存在的资源,比如大气层就只有三百英里那么厚,目前发现它有个洞,就是臭氧;这都是在六七十年代才出现的课题。所以从启蒙时代建立的一个信念是不可能的,不可能有无限的资源让我们来征服。启蒙以来的世界观认为自然的资源是无限的,人们可以改造自然使其为人服务。相反的观念直到70年代由于罗马俱乐部的形成才出现。到今天,这一点连小学生中学生都已经明白了。这是大问题,把所有的人都连在一起,没有人能逃避掉。但是传统的自由主义在这方面似乎没有丰富的资源。严格地说根本谈不上什么资源的问题,它从洛克开始所谈的核心课题是权利的问题。有关权利的问题发展得非常充分,形成各种论说,非常丰富。但是,那是作为人类中心主义面向自然并且征服自然来开展的。从它这条线索看,你发现,例如哈贝马斯,像他这样的大学者,在他那么丰富的论域里,生态学的问题并不占任何比例;再如罗尔斯,他对生态学的问题又有什么了不起的看法呢?从洛克下来的传统没有这方面的资源,诺齐克在这方面也乏善可陈。这是一个大的缺失,它来源于人类中心主义。现在,在整个哲学论域中发现人类中心主义是个困境,它是和启蒙心态的困境连在一起的,而自由主义当然地是启蒙心态发展出来的重要的论域,因此像哈贝马斯这么重要的思想家,重视沟通理性,他不像哈耶克,他是有相当深的社群感受的,当然他不一定要完全走社群伦理的路,他最近和罗尔斯的辩论,呈现出自由主义中许多最精粹的问题,因为他们都注重公义问题。但是由于他不了解生态环保的问题,他讨论公义问题就显得格局很小。事实上没有比生态环保更大的公义问题了。

另一个问题同等重要,就是妇女的问题。当时有先知洞见

的学者并不了解妇女的地位问题，这些是从六七十年代发展出来的问题，那你现在看看我们的生活世界，人与人的关系、权力结构、性别等等，全部与此有关。而 Daedalus 整个这一期对这个论域毫无了解，而这个论域同样是从启蒙以来出的大问题。哈贝马斯也出了这个问题，他没有办法回应女性主义问题，也没有意愿要回应，罗尔斯也同样。他们认为他们超越文化，当然也超越性别。现在来看你是不是超越了呢，都没有超越。这里出现的是这样一个问题，我现在没有做判断，到底启蒙是不是一个 Gendered discourse，也即是有性别主导的论说，而大半女性主义者都认为这是个 Gendered discourse。如果是一个性别主导的论说，那就带出了一系列的大问题。其中最核心的是 rationality（理性）的问题，我们接下来要讨论到这一问题，它牵涉到一系列重要的议题：自由与公义，理性与同情，现在最重要是同情的问题，还有法治与礼教，权利与义务或责任，这些对应课题之间的张力，现在都涌现出来摆在我们的面前了。他们却全然没有顾及这些方面。

我曾开玩笑地说：生态环保与女性问题的缺失，这两个问题就已经是致命伤了，你说在 60 年代面对 20 世纪，不了解生态环保，这是人与自然的关系；而在人际关系上连最基本的男女性别的关系都没有顾及到，你的说服力有多大呢？但是，除此之外，还有两个缺失。

一是他们完全没有顾及多元宗教的问题，或者叫宗教多元性，放大了说也是多元文化的问题。这个问题为什么如此重要呢，我们经常说要跳出欧洲中心主义，这点现在几乎是共识了。但我们可以看看哈贝马斯，这也是了解自由主义立场的一个角度。我跟哈贝马斯谈过好几次，第一次我就问他，你能不能发展

一套放诸四海皆为准的论说,而你可以不注重比较文化。他当时是自负,第一次见面的那种自负,他根本就不屑一顾,认为你这些文化连基本的水平都没有达到,比如印度、中国,我们有什么理由和必要去注意呢?他的傲慢是有理由的,是"现代化的自负"。哈耶克不是讲过"the fatal conceit"(致命的自负)吗,还有另一种自负,可以称作"the conceit of enlightenment"(启蒙的自负)或"理性的傲慢"(the conceit of reason)。可是我们不要忘了印度、中国也有启蒙,比如西藏喇嘛讲的佛教的启蒙;中国的觉悟,那个悟就是启蒙。希腊哲学中也讲哲学是一种生命;哲学作为精神文明的自我超升的价值。这些价值统统都没有被发展,这是大问题。这一议题牵涉到韦伯所代表的现代性问题和卡尔·雅斯贝斯(Karl Jaspers)所讲的轴心文明怎样联合的问题。

第二个缺失是现在所说的全球伦理的问题。全球伦理的论域是否可以通过自由民主的理论成为放之四海皆准的论说?从制度建设方面,它有很大的优势,如丘吉尔所说,民主是个很坏的制度,但是其他制度都比它更糟,所以只能用它;这是最低的要求。但是人类文明除了最低要求以外,还有理想世界,还有更高的理念,所有的宗教、所有的价值系统的开发都是为了避免人成为一个普通庸俗的人,而是让人能成为真正充分体现人文价值过程的人。假使我们把宗教多元、全球伦理当作理想的理念,搁置不谈,那日常的人的生存条件、人的价值就都出问题了。

我们可以从以上几个语境来了解儒家和自由主义的关系,从同情了解的角度来看自由主义的一些困境。儒家的困境大家耳熟能详,因为儒家已经被多次解构。但自由主义的一些困境也不是很好解决,问题都非常大。由于这个原因,罗尔斯才从"一个公义的理论"(A Theory of Justice)回到"政治自由主义"

(Political Liberalism)。

还有一个人很值得注意,就是罗蒂(Richard Rorty)。罗蒂是当前美国最有创见的哲学家之一,对美国的哲学进行了非常严厉的批评。但他本质上还是认为真正最好的制度还是西欧、美国所代表的政治自由主义制度,在他看来这种制度与杜威所代表的实证主义有很大关系,因此他也反对康德的理性主义。这一点对在美国研究中国哲学的学者有很大影响,例如安乐哲(Roger Ames)。

有关我们讨论的语境,我还要说一点,就是关于现代性的问题。我们刚刚所讲的问题事实上都与此有关。这个课题是50年代在美国开始的,后来影响越来越大,是关于现代化的强势的话语。你刚才讲的中国的讨论的情况、整个文化中国中讨论的情况差不多都与此有关。这方面的讨论我参与得比较深,而且我觉得最近在理论上好像有所突破。与现代性相关的有西化、现代化、全球化等概念,现代化比西化要宽,全球化比现代化更宽。假如西化、现代化、全球化都是一根而发,都是来自西欧或美国,所有的其他文明如果不向它靠拢便无法走向现代的话,就会导致这样一种看法:你想用其他的文明资源来思考现代性的问题、自由主义的问题是完全不可能的,这根本就是本末倒置。你还没有现代化,倒想用"封建"的资源来处理现代化后期出现的毛病,岂不是开玩笑。这是从孔德开始经过马克思直到韦伯都深信不疑的观点,即,人类文明的发展有其铁律。在孔德那里是从迷信的宗教经过形而上的哲学进入科学;马克思则是五种生产方式,原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会、社会主义共产主义社会,依次迭进不可逾越;韦伯所讲的是关于现代性的必要前提。如果从这些论说来看的话,中国现在是处在前

现代或部分现代的阶段，所有你的想法、你的传统的资源，了不起是狭隘的民族主义或者文化认同，它绝对不可能在全球世界取得影响力。惟一能真正代表现代性发展的，当然只有自由民主思潮。从市场经济到民主制度，到公民社会，个人主义；现在不少人，包括在海外的一些中国学者，认为与基督教有密切关系，特别是把全球化与新教联系起来，这是韦伯的看法，资本主义是从新教出来的。现在韩国也有了，将来在新加坡、台湾也可以发展，目前有这样的讨论。我一直质疑这类的看法，以前的质疑是比较感性的看法，但是越来越看出我的质疑是包含很多理据的。我们一定要突破三个排斥性的两分法，才能了解这个问题的复杂景象。

第一个排斥性的二分法是传统与现代。我曾编写了一本论文集叫《东亚现代性中的儒家传统》，意思是传统在现代性之中，而不像以前的说法通常是从传统到现代。以前的说法意味着传统社会的消失，在中东、在西方都可以看到这个问题。很多人认为中国如果现代化，那中国的传统社会也就消失了。但是，我们千万不要忘记：塑造现代性，传统的因素就很大。英国、法国、德国、美国的现代性都不同，就是这个问题。

第二个二分法是全球化与地方化。我们不应把它看作非此即彼，它们事实上是即此即彼的关系。全球化和地方化、地域化之间存在着复杂的互动。

第三个二分法是西方和西方之外。亨廷顿(S. Huntington)就在考虑这个问题，他的文明冲突论背后的预设就是西方与西方之外的不可相容。这也是需要认真对待的。最近，在美国有两个表面看来相互冲突的论域，一个是“历史的终结”(福山)，另一个是“文明的冲突”(亨廷顿)。所谓历史的终结就是西方自由

民主思潮战胜一切；这和国内李慎之等人的想法是一致的，只有这个思潮才代表现代。另外，像亨廷顿的讲法，你不要忘了还有儒家、伊斯兰教这些文化存在。两者表面看来是不同的，但背后的理路都是西方与西方之外，而且都相信西方所代表的模式是将来惟一的模式。现在很多人讨论全球化问题时，依据的也是这种思路。在这些人中，我认为在哲学理论上比较努力、讨论问题比较深刻、面向比较宽广的是哈贝马斯等人所代表的取向。他是认为整个启蒙的工程还没有完成；包括罗尔斯，他的努力是从洛克所代表的自由主义理念和康德的理性主义和社群主义所代表的公义理念如何结合的问题，你刚才提到自由与平等相冲突的问题，他的"正义论"就是企图解决这个矛盾，而且他解决这一矛盾的思路是从自由主义的核心中引出来的。他的努力与哈贝马斯有关，他现在把其他方面都放下了，尽量去理解哈贝马斯。这中间的联手，即哈贝马斯代表的启蒙心态的发展和罗尔斯代表的自由理念的进一步发展，是目前欧美哲学界最有深度的思想探索。而我刚才提到的几个问题，生态环保、女性问题，多元宗教和社群伦理的问题，他们的资源都不够，这是很明显的。我们一方面要同情地了解他们进一步要怎么做，另一方面，我们自己的资源何处来，这与他们有所不同，这样就把儒家的问题带进来了。

关于我们的议题的背景，我想讲的最后一点是在美国的中国研究。美国有一批优秀的研究中国问题的学者，他们的背景使他们自然地处在比较文化的状态中。例如狄百瑞，他想尽办法讲中国的自由主义传统，讲儒家与人权的关系，这方面我们一直在努力；另外，本杰明·史华慈(B. I. Schwartz)长期致力于从多元文化的角度来欣赏各种不同的文化的发展，尤其对中国文

化情有独钟;还有芬因格来(H. Fingarette)整个把儒家讲活了,完全是从现代角度来讲的;像安乐哲和亨利·罗思文(Henry Rosemont),他是从先秦儒家入手,认为先秦儒家所代表的人文精神的资源比自由主义的人权要丰富多了,因此,他们不能接受简单的人权观念,对此进行了严厉的批评,我不是这个立场,但他们的努力对我有启发。

陈:罗思文最近寄给我一篇文章,对自由主义论说中权利这个观念进行了批评。

杜:我想他会批评得非常厉害。我们应该知道权利这个概念出现得很晚,这个概念的出现相等于个人主义的出现,在人类文明史上是晚近的事。在法国大革命的时候,individualism 还是负面的观念。但权利这个观念现在可不得了,比如 Mary Robinson,是联合国人权委员会的负责人,对权利的问题非常重视。美国整个的外交政策希望通过权利来重整人类社会秩序。这都是以人权的了解为条件的,但碰到的困难非常大。我自己的看法是,毫无疑问,权利是一个公共观念,但要形成全球论说非常困难,必须经过许多创造的转化。

陈:对于提升当前关于自由主义讨论的 problematique(问题性),你作了全面的考虑,这是很重要的。由于自由主义与人类生活的政治、经济、法律、社会、文化等基本方面紧密相关,因此,从实践方面来形成关于自由主义的问题意识是非常必要的。我注意到你的几个要点:你从对美国社会的实际运作的考察中,澄清不受约束的市场与政府干预、社会干预的关系,强调政府的责任。

我想，以立法和责任的双重约束来提升政府的品质，改善政府的效能，这是有创意的。你特别重视以社会发展的眼光建设性地处理自由主义论域，指出生态环保与女性主义对自由主义形成的挑战；同时，你提到多元宗教、多元文化和全球伦理这两个思想方向对自由主义提出的课题，把人类的各种文化资源和自由主义者最不情愿处理的价值领域在当代新的学术背景上再现出来。这些方面开阔了思考的眼界，重组了自由主义的问题性，对于转变人们讨论自由主义的思路会很有意义。

现在，我想从理论的层面提出一些问题。韦伯曾经有这样的看法，全部现代性的真正的核心问题来源于 disenchantment of the world（世界的解咒）。古代以来的目的论的哲学解体了，随之出现的是机械论的哲学观。它导致了几个重要的基本方面的改变：

第一，是关于自我的观念。在古代的目的论哲学立场上，宇宙是有自在的目的的，人是这目的展开过程的一个部件、一个片断，因此人只有把自己锁定在这个目的上，通过对它的反思和了解，才能张现自我；而目的解体后，人就不可能再通过外在的因素来进行自我界定，查尔斯·泰勒指出人只能是 self - defining self（自我定义的自我），终极关怀和安身立命的问题因此被消解了。而在韦伯那里，这是对现代性的最伟大的贡献，只有笛卡儿式的“我思故我在”的自我，才是现代社会发展的最大的动力。

第二，是关于世界的看法。由于自然秩序不再是一个既定的永恒目的不断展开，它被作了机械论式的重新解释，因此，人们所运用的哲学方法便不再在从终极价值的意义出发，而是从事物的因果性来看世界，寻找构成结果的原因，探索原因可能产生的结果，而所有的这一切必须是在可经验的前提下才能开展，

从此，经验理性的世界观产生了，并主宰了人们的认识。

第三，是关于价值中立的观念的建立。这是儒家所面对的最严峻的问题。由于用经验理性的方式来看待世界，这就把关于统一价值的可能性彻底消解了。价值是不能被作为经验对象来加以处理的，因为价值是主观的，是由个人根据自己喜好厌恶所决定，所以不可能建立普遍绝对的价值。这样导出了自由主义最重要的观点，叫做价值中立。从这一立场出发，例如学校，就不能对孩子进行具有价值倾向的教育，而只能在价值中立的立场上给孩子完成技术教育。现代教育不允许在学校贯彻伊斯兰教或基督教的教义，或是儒家价值观念的教育，甚至仅仅透露这些倾向都是不允许的。在法国，曾经因为信奉伊斯兰的女生包着头巾进人学校引起轩然大波。其背后的理据就是价值中立，"世界解咒"后的因果论的哲学拒绝处理价值问题，近代英国哲学家休谟曾经一言以蔽之"事实本身不产生任何价值"。

我想把你刚才呈现的众多的问题意识作一个历史的、哲学的转移，事实上，我们反思本世纪初中国的启蒙的资源，也与这三个要点有关。概括地说就是，既不通过终极目的也不通过社群，而是依赖自己进行自我定义的自我发现；消解价值理性凸现工具理性，五四时期讲"科学与民主"就是接受工具理性；相关于凸现工具理性，就是绝对地追求效益，而搁置根本价值。罗尔斯的理论最核心的前提就是价值中立，他在"正义论"中讲"无知之幕"，在"政治自由主义"中讲"交叠的共识"，其实就是价值中立的一以贯之。在我看来，近现代以来直到今天儒家受到的最重要的挑战来自这三个方面。现在，儒家作为文明对话的参与者，作为反思自由主义的问题性而拥有丰富资源的传统文化，它必须要处理这三个问题。韦伯对中国宗教小有研究，他认为儒家

所以未能导向现代社会，是因为它没有进入“解咒”，没有被“世界解咒”席卷而去。但是，从现在的情况看，这可能是个好事，因为没有被“解咒”，使我们拥有资源来面对“解咒”后的世界。

杜：这是很大的问题！我想有两个层面，一层是从儒家内部拥有的人文资源来看，这一层我们先放一放，暂且不谈；第二层面的问题是关于儒家的精神性、宗教性乃至扎根“天人合一”而突出既内在又超越的问题，以及儒家作为轴心文明和在轴心文明形成以前的文化的各种联系，另外，儒家是入世的，可是它虽然坚决入世而又不属于这个世界，也就是不贸然接受俗世的游戏规则；入世但又要转世，转世开发出来的资源又不是在凡俗世界中的简单拥有，这是比较复杂的问题。我想儒家当前碰到的问题基本上是比较宗教学中所有轴心文明都碰到的类似的问题，你刚刚讲到自我的问题，关于工具理性的问题，关于价值中立的问题，基督教碰到，犹太教也碰到，希腊哲学、兴都教、耆那教、锡金教、佛教都碰到，当然儒家也不可避免。这些情况，现在再看，到底是怎么回事？

西蒙·爱森斯塔(S. Eisenstadt)曾讲过第二个轴心文明的问题，事实上这不是他提出来的，是尤尔·卡森斯(Ewert Cousins)提出来的。我也是顺着尤尔·卡森斯的议题提出这个问题，是在1990年于夏威夷开文明对话的会上已经讨论过了。我们现在是不是进入了第二个轴心文明，所谓第二个轴心文明是什么意思？这是非常值得考虑的。你刚才提到宇宙目的的解构及自我如何彰显，可以这么说，现在讨论这些问题最有创见性的多半是对轴心文明有非常深刻的洞见的，不管是某一家某一派的轴心文明。如果用韦伯的话就是这些人对宗教的问题不是音盲，是

有敏感度的人。例如麦金太尔(MacIntyre),他也是很重要的,他是从亚里士多德和托马斯·阿奎那的传统下来的;查尔斯·泰勒是从天主教的传统来的;还有一个与我关系很好的人,在政治学上非常杰出的弗兰德·达尔默尔(Dallymar)教授,在讨论这些问题上,他是非常重要的人物。

韦伯所说的"解咒"到底是什么意思?韦伯原来有一个看法:世界解咒之后,像那种四海之内皆兄弟、人与天地万物为一体的浪漫主义的看法都没有说服力了。今后的世界应当是以分工为前提的职业化;这当然就导致了工具理性的观念。但是,正是韦伯的这个解咒的世界现在碰到了生态环保的挑战,因此以天地万物为一体的理念绝非浪漫情调,反而获得了新的生命力和说服力。我们最近正在合作一个系列的讨论,主题是生态和宗教,所有的重大的宗教对生态环保的问题如何回应?这里面关涉到你提到的宇宙自在目的的问题,现在有个新的理解,我参与了这个工作,2000 年 9 月将会发表。他们给了我一个汤姆士·百瑞(Thomas Berry)奖,他是在生态环保研究方面最突出的思想家,他的贡献是 The story of the earth(地球的故事),以及"the great work"(伟大的工程),也就是如何重构人与自然的和谐关系。

关于这个新的问题的理解,我们可以回到 17 世纪王艮的一句话,他说,假如人是"化生"那就天地为父母,假如是"形生"那就父母为天地,这是很有价值的。现在我们面对两个论域,一个是人类演化,另一个是人类被创造。你看面向 21 世纪,创造说不仅没有被消解,反而影响越来越大,演化论的影响也很大。这两个方面都意味着人的目的性,人的出现不能被解释成偶然的因素。你先看地球吧,从或然率讲几乎是微乎其微。天文学对

宇宙的研究越精细就越发现地球的特殊性。荀子说：所有的东西都有气，只有植物有生，只有动物有知，只有人有义。这种演化论的说法在现代生物学研究中很有说服力。

我有个个人经验，在 Cortona，意大利罗马和佛罗伦萨之间的一个小城，有一批科学家，特别是路易契·路易斯（Luigi Luisi），是杰出的生物化学家，他们已经组织了十多年了，每年在 Cortona 有一百多个都是专门研究科学的学人集中在一起，再找一批人文学者，大家对谈。我在三五年以前参加过他们的讨论。最近一次他邀我谈关于生命起源的问题。在此之前，我见到他其实是个机缘。你知道捷克总统哈维尔，他的精神领袖是他的弟弟，他是系统理论研究的专家，他在布拉格有个研究中心，他把我们找去。哈维尔问我们这样一个问题：Is there purpose in life?（生命有意义吗？）这是可以理解的，因为在极权主义理念中，人是最大的上帝，无限地夸大主观能动性，结果造成很大的祸害。东欧社会主义解体之后，信仰的问题自然呈现出来。我和路易斯是在这个背景下认识的。以后他找我去 Cortona，我去讲了几次。当时我只是按照儒家的理念从气等方面随便讲下来，没想到对他的震撼非常大，他说这一次要以我们上次的对谈作为基础，讨论生命起源的问题。我们问的是这样一个问题，这也是中国一直在问的，假如人就是通过几千万年的演化，从植物到动物，慢慢到人，这是存有的连续。演化到了人，儒家有句话，叫做“天生人成”，我们是有责任的，天造了我们，它的生化大流要我们来完成，我们是 co-creator，因为是 co-creator，所以我们才有责任。如果弄得一塌糊涂，你有责任，而不能怪到上帝。你成了最有灵性、最有感性的人，所以才有“天作孽，犹可违；人作孽，不可活”。像汤姆士·百瑞看到“西铭”，非常感动：“乾称父，坤称

母，予兹藐焉，乃浑然中处。故天地之塞，吾其体，天地之师，吾其性，民吾同胞，物吾与也"。这意思是我们作为人与所有的这一切都是息息相关的。程颢"仁者与天地万物为一体"。因此在"儒家和生态"(Confucianism and Ecology)这本论文集中，我就提出要超越启蒙心态的观点，前面提到的这些问题都展现出来了。可以说，近现代社会的那个伟大的动力，笛卡儿说的"我思故我在"，基本上已经被解构了。

80 年代我写过一篇文章，是关于 Body(体)，在那里面我提出现代哲学的发展就是要超越笛卡儿的理性主义，这是无可争议的，笛卡儿已经不是韦伯所认为的现代社会的大动力，而是人类面对的大困境。身心为什么要这样分，人和自然为什么要这样分，主与客为什么要这样分？身就是一堆材料，没有它的智慧和精神？心就没有物质性？现在在哈佛有个"气"的研究计划，气，又是精神又是物质，这是中国的综合的观念，把人当作整合性的，这种理念已经越来越强了，甚至有人说不是"我思故我在"，而是"我感故我在"，人是有感性的。我一直在考虑"体知"的问题，现在"Body"的问题在女性主义、后现代主义、世界医学中都是热门课题，各方面的问题都提出了。所以何谓"自我"？刘禾说，杜教授到现在还在谈自我，那已经早就过时了，我们现在谈的没有"自我"，后现代都是自己 constructive(建构)。她大概没有了解现在可能面临更新也是更深刻的想法。我经常提到一个教授，叫哈道(P. Hadot)，法国教授，是帕特南(H. Putnam)介绍我读他的专著。他主张 Philosophy as a way of life(哲学作为生活方式)，他对福柯有极大的影响也有非常中肯的批评。福柯根本不了解何谓修身，福柯是主张"care of self"(自我关怀)，即是受了 Hadot 的启发，福柯在晚年认为只靠思想已无济于事，

因此提出通过实践来修身，可是没有希腊的资源，没有犹太教的资源，没有印度教、基督教、儒家的资源，他懂什么叫修身？最近我花了很多时间研究刘宗周，那里面的资源太丰富了，他对自我的了解，对身、心、灵、神的内部的了解非常深刻。相比那些毫无轴心文明资源的后现代主义趋时者的说法，那看起来就像侏儒一样，他们的思想深度不够，你没有办法跟他对谈。这方面是大的课题。

这一问题直接联系到由机械论来了解自然排斥亚里士多德"美好的人生"的问题。这是启蒙心态出的大问题。麦金太尔集中就是讨论这个问题，什么是人的充分的自我展现。基本上可以这么说，在当代哲学思想中，不是回到以前没有经过系统分析的价值理念，而是充分理解工具理性的作用，重新来恢复目的性和价值理性问题。我们到底怎样才能了解这个世界，这是根源性的问题。在 1997 年，我和五个科学家到北印度的达玛沙拉，与一位西藏喇嘛谈了五天，每天谈五个小时。我以前的印象是这些真正科学前沿的高手把最新的科学成就告诉这位西藏喇嘛，他就像是个小学生，听听而已；我作为一个中介，也就是姑妄听之而已，没想到会有真正的沟通。而真正的沟通出现了，是在认识论，是在怎样了解世界。

芬构斯坦(Finkletein)是搞相对论的，他的讲法很值得我们注意，假如一个观察者变成一个实验者，假如一个实验者他的观察是通过他的实验，那么他的理论背景和他的价值与他所有做的实验是不可分割的。比如量子论中，光从波或者质的角度来看是都能成立的，但这两个观点是完全不相通的。爱因斯坦完全不接受这一点，他认为没有或然率，上帝不会跟人掷骰子。毫无疑问，爱因斯坦的理解并不全面。但是或然率也有个模式

(pattern),它在这方面出来一个东西,在那方面对称地一定也会出来一个东西,这有点像哈耶克讲市场经济,表面看它完全是乱的,你没有办法真正理清它,但它的背后是有一个 pattern,人的理智无法掌握它。说句玩笑话,有三度空间、四度空间,也许它是属于四度空间,对二度空间来说,他永远不能了解三度空间,"夏虫不能语冰也",它没有经过冬天它能了解冬天吗?我们人是三度空间,我们没办法了解四度的问题,虽然我们不能了解,但我们有直觉的感受,它有 pattern。

芬构斯坦提出这个问题时,我就回应他,这是儒家的一个观点,人根本就是 co-creator。他大为欣赏,他说我想这个问题已经很久了,对,是 co-creator!但是,这里面包含着增加了我们的责任,天生人成,如果败的话,是我们的责任,不能怪任何其他的。这整个展开过程中,体知的问题非常重要,即考虑问题时不能只用脑来想,身、心、灵、神,包括你的身体都要参加思考。怎么做?"庄子"就有涉及,你不要听之以耳,而要听之以心,不只是听之以心,还要听之以气,气即神,听之以神;就是说你要用眼睛来听,用耳朵来看,你的所有的 perceptions(洞察力)都必须调动起来。经验论认为所有的信息进来是靠你的感官;现在的问题是还有一个综合的力量,不只是通过感官就行了,这不是神秘主义。经过修炼的人往往可以有不同的理解。这基本打破了肤浅的科学主义。

现在,科学也有很多新发展。在 Cortona,有一个得诺贝尔奖的化学家,这是个非常有趣的人。他是化学研究最前沿的科学家,得诺贝尔奖没几年,他又是收藏西藏藏传佛教的佛像曼陀罗最著名的学者。参拜曼陀罗是个非常复杂的过程。他介绍说复杂的化学形态和曼陀罗之间有深奥的联系,从曼陀罗中我得

到的可以使我受用的智慧是不能想像的。我想这不是神秘主义，pattern的问题相当复杂。许多最好的物理学家、化学家都认为和诗人的对话对他们是非常大的激发。肤浅的科学主义的自然和他们现在理解的自然已经很不相同。依赖于实验和对资料进行综合无疑是不可或缺的方法，但那只是一种，现在科学研究运用的手段要远远复杂。比如天文学的研究绝对不可能通过实验，所有的实验给你的只是message(信息)，如何综合需要一套新的理论，这套理论要靠想像靠各种不同的方式，各个方面的合作，而且要能证伪。这和我们现在考虑的问题有许多可以配套。

对工具理性而言，我认为甚至从工具理性到沟通理性都不够，还有其他更多理性的论域没有展开。比如同情，这也是一种理性。从看孺子下井，然后慢慢推开去，那个推的过程是非常复杂的，怎么推，为什么要这样推，为什么要亲亲而仁民而爱物？为什么不是走墨子的"兼爱"？如果是墨子的兼爱，那在实践中会出问题，把亲人当路人，面不是把路人当亲人，那结果会如何？我有一篇文章是批评"文革"的毛泽东思想出的问题，长期消解和破坏"不忍之情"，不忍之情是从不忍到忍，而革命的意识形态是从忍到不忍。我先是忍阶级敌人，鲁迅说痛打落水狗；然后是忍朋友，虽然是我朋友，但他不走革命路线，他违背了革命精神；最后是忍我最亲近的人，我的妻子、父母；最好的是红太阳，它与我的心最接近。除此之外，其他任何情都是有问题的。可是，从儒家的观点来看你的最基本的情被扭曲了，人性核心的东西被扭曲之后，你将来不论在什么程度都可能是最残忍、最无情的。这与你讲的工具理性有关。这些问题涉及一个更大的问题，就是你所提到的休谟关于自然和价值的论说，后来，摩尔(E.G.

Moore)称作"自然的谬误",自然能否产生价值?许多人批评儒家也是说儒家不能区分事实与价值。

现在,这套论点出了很大的麻烦,我前面提到最纯粹最严格的现代意义的科学在观察对象时,你既不能脱离理论先导也不能脱离价值先导;你越能自觉地了解到你的理论的本身的限制,你越能够展开其他的论域;你越是傲慢地认为你是属于价值中立,没有价值理念背景,那你就愈加肤浅乏趣。在人文研究中有一批人有这样的问题,我曾说过假如他相信他的研究是没有预设立场,是价值中立的,这种人的傲慢绝对高过自觉有价值先导又对价值先导进行反思的人,这像是戴震所说,你们讲的不过是意见,我讲的才是真理,我能恢复历史的真象,你们只是抓住历史的片段来发挥而已。在现代社会中,这种说法要么是肤浅要么就是傲慢得不能想像了。

对于我们来说,重要的问题是:我们对"我们所自来"这个问题,是通过对它的细致的描述开发出一些价值,还是我们描述这个过程本身就是被某种价值所导引?我认为绝对是靠一些价值在导引。什么样的价值呢?生的价值,生生不息的价值,宇宙大化和谐的价值,和平的价值,这些价值和启蒙的价值理念"自由、平等、博爱"以及公义等绝对可以配套。而它恰恰是启蒙没有开发出来的价值,其最重要的环节是同情,或者叫移情,或者是慈悲。这些价值在康德哲学中很难直接开出,因为他是要得到一个完全彻底地清除了感情因素的 categorical imperative(绝对命令),这是他的贡献,也是他的本领,他是从休谟出发,解决了休谟的问题。现在,休谟被看得不得了,大家都回到休谟。休谟讨论过 moral sentiments(道德情感),哈佛有个心理学教授,叫纪尧姆·凯根(Jerome Kagan),他的东西很值得注意,他是研究儿

童的道德取向问题。他一直注重我的东西,我们最近谈过几次,他说你们的前途极大,为什么呢?因为他认为真正的道德推理的最主要的动力是来自同情,而不是来自理性,工具理性的那种理性。伯尔纳·威廉姆士(B. Williams),英语世界中极为重要的哲学家,现在柏克莱任教,凯根告诉我,他最近也接受了这个观点。

这里有一个很细腻的课题,康德认为只要是理性的动物,假如他不能符合没有任何特殊情况和背景的普遍价值,那它就没有办法成为定然。这问题是,是不是所有是理性的就应当是任何人都要接受的?凯根曾举例驳议这个说法,他说假如你是糖果店里卖糖给小孩的人,如果因为你面对的是个孩子,所以你不愿意欺骗他,这是出于同情,这就不符合康德对理性的标准。按照康德的逻辑,我不欺骗他,只是因为我不愿意他同样地欺骗我;你可以看到这里完全没有情的问题,同情在这套论说里已经被排除了。在消解休谟之后,现在大家又回到休谟,因为康德的力量太大了,我们总是要面对康德消解掉休谟的那套本领、那套说法。怎么办?我说这问题挺有趣,让我们设想另一种哲学语境,假如最杰出的哲学家都认同休谟的"道德情感",也许以同情为基础的道德推理即可开展。如果我们反观孟子性善论在宋明儒学中的地位,这是主流,宋明以来主要的思想家都是孟学,这是习以为常的,没有人怀疑。在宋明学问中,绝对不会把"孺子落井"这类问题当作特殊经验而消解它的普遍性的价值含义。现在,中国学术界中把资源当作非资源的人太多了,甚至在美国从事中国哲学研究的人也有这种倾向。孟旦(Don Munro)就说过,正因为这些人还相信那些不能证明不能相信的东西,所以宋明儒学讲的那套理论根本不可能与现代精神接轨,很多年前他

对我说过。但现在情况改变了，他也在慢慢地变，我相信他是有本领的，他可以跳出来。还有查理·汉森(C. Hanson)，他的立场更极端，他认同葛瑞汉(A.C. Graham)的说法，在先秦，情没有感情之情的可能，情只是情形、情况，现在郭店竹简出土，他的看法完全站不住了。葛瑞汉在写"二程"时，非常直接武断地说二程根本没有现代性，因为他们没有把实然和应然分开。葛瑞汉到了晚年一直说自己弄错了，他在晚年认为中国哲学最重要的贡献就是拒绝划分实然与应然，他主要是从道家的资源往外开，发展出"philosophy of spontaneity"，如同牟宗三先生说的"智的直觉"，这是儒家的看家本领，也是中国式的佛教禅宗的看家本领，是老庄的看家本领。熊十力批评冯友兰，你不能把良知当成假设，要把它当作呈现；冯友兰晚年常说受用，都是接在这一看家本领上。

这里可以暴露出罗尔斯的盲点，也是自由主义的盲点。他们坚信所有的宗教的终极关怀都不能放在公众领域中讨论，哈贝马斯认为在公众领域中是法律的问题。我以前代表哈佛的宗教委员会在院长联席会议上受到德雷本(Dreben)的质疑，你对他很熟悉，他是罗尔斯的好朋友；他是代表校方质疑，他说我是虔诚的犹太教徒，但是宗教是内心的信仰，不能成为学术问题，你搞出来的最多只是人云亦云，你是在宣传，不是在做学问。这是自由主义的立场，严格地说，所有人文学都有这个问题，哲学、文学不都是这样吗？那么到底怎样处理宗教在公共领域中的地位？是否应当支持在学校里祈祷？假如祈祷，是不是只有基督教的祈祷才叫祈祷，其他的就不是祈祷？现在国会开会可以祈祷，可是，犹太的长者可以来，伊斯兰教的师文也可以来，怎么办？学校如果可以祈祷，又会如何？最近，学校的 Memorial

Church(纪念教堂)特别邀请我去讲道,10 月 17 日,五分钟的讲道,看起来很奇怪,是不是?可是这些现象是不是都提出了同样的问题,公众领域存在着大量的宗教问题,不管你愿意或是不愿意讨论,它们都存在着。我们是不是应该面对它,讨论它?我的看法是,在宗教方面,有些是非常内在的、个人的,感情因素很大,但绝对不是私,因此非讨论不可。

现在情况有了很大变化,可能罗尔斯所代表的是过时了。什么样的变化呢,我们肯定面向 21 世纪所有第一次轴心文明时代的大传统都是不可消解的,而且仍然是有极大的塑造力的文明。我们不能想像,面向 21 世纪时,犹太教、希腊哲学的基本理念、兴都教、耆那教、锡金教、佛教、儒家、道家、基督教、伊斯兰教会失去影响力,这是不可能的。世界经济论坛是有两千个跨国公司的领袖参与的机构,我是第一次被邀请参加,在 2000 年 1 月,我参加了三个论坛。第一个论坛是 The future of religion,它不是问宗教是不是有前途的问题,而是问宗教的前途是什么的问题。艾斯本也在注意这个问题,艾斯本成立也五十周年了,是美国影响极大的智囊或社团,它邀我去也是讨论宗教问题。第二个我参加的论坛是文化认同,我以前曾提出全球化与根源性的关系,根源性与语言、性别、族群、地域、阶级、年龄、信仰这些问题牵涉在一起,这就是认同的问题。第三个就是人文主义、人文精神问题。我想在这类关怀面前,韦伯恐怕也已经过时了。他认为进入高度的职业化以后,有以科学为志业,有以政治为志业,而这两条路是无法合在一起的。我们现在谈公共知识分子,他从事学术研究,是广义的科学研究,和政治参与之间的关系是什么?根据韦伯的讲法,铁笼子出现之后,工具理性的力量变得很大,其他的所有的理性都被边缘化,现在看确是如此,但是所

有被边缘化的理性的价值都要开发出来。笛卡儿曾被看作是最大的现代动力，现在看来固然是动力资源，但也是哲学界面对困境的主要原因，有的人回到斯宾诺莎或是其他的源头，重现大的综合，他的"二分法"是站不住了。甚至科学也是事实和价值之间的交互关系。即使罗尔斯他讲"交叠的共识"、"无知之幕"，我非常同情他的努力，但他要想成功，先不说其他地域和文明，就是在美国社会获得成功，他必须要面对宗教的和地域的挑战。

这是哲学界面临的大问题，如何对待宗教？你看蒯因，美国人文社会科学院有个学术餐会，星期二中午大家一起吃饭，我经常碰到他，我们坐在一起，他知道我做了宗教委员会的主席，他对我说，我们应该学伦理，学了伦理大家可以做好人，你去搞宗教干吗？宗教不就是迷信吗？这是两三年前的事，我简直无言以对。另一件事更说明问题，在威廉·詹姆士大楼建造的时候，当时大家在辩论到底用什么 motto(座右铭)，哲学界当时都是反宗教的，因此选了"人作为评价一切的标准"(Man as the measure of all things)，这是完全人文主义的，就算说定了。结果，校长利用他的特权，在大家放假的时候，把"圣经"中"人是什么，我们要注意他"(What is man that thou are mindful of him)这句话放上去了。哲学家回来了都大怒，可是已经放上去了，也没办法了。有一次就在这个大楼的前面，我碰到蒯因，在冰天雪地中，我问他，你对选这条铭文的意见是什么，他说，很简单，"人是什么，我们要注意他"是问题，我们的回答就是"人是评价一切的标准"！真是太妙了，这完全反映他的心态，韦伯说他是宗教的音盲，在蒯因的生命中就没有宗教的因素。在今天的情况下，这种理性主义的分析哲学的傲慢已经没有空间了。

我们还可以看看维特根斯坦的现代遭遇。以前都把维特根

斯坦看成消解价值理性最关键的人物，现在很多宗教哲学家通过维特根斯坦重新建立宗教哲学的论域，最好的例子就是戈尔登·卡夫曼(Gordon Kaufman)，他最近开的一门课就是维特根斯坦。维特根斯坦是讲过对不能说的事要保持沉默，但他也有一本书是讲宗教问题，他对宗教问题有非常深的感受。我们有一个博士，叫加里奥·帕提内尔(Galia Patt-Shamir)，是在以色列的特拉维夫教书，在我们这里读博士。他是研究周敦颐的，周敦颐说人都可以做圣人，他就从维特根斯坦向这个方面开发。除了我之外，帕特南也是他的指导老师，他是分析哲学方面最重要的教授之一，还有数理逻辑，当然他也曾经是毛派。他在晚年特别关怀永恒的问题，尤其是宗教问题。他在退休前最后的两堂课是"四个重要的犹太思想家"：迈蒙尼德(Maimonides)、罗森斯威格(F. Rosenzweig)、马丁·布伯(Buber)和列维纳斯(Levinas)，在这一过程中，他对维特根斯坦的问题特别敏感。但是，我的感觉是凡是接受维特根斯坦影响的这批人，他有宗教的敏感度，他重视这个问题，可是他"失语"了，他关于宗教的语言早已丢失了，正因为如此，他要在失语后重新找回语言的奋斗是非常有价值的，但他们不是神学宗教论域中的人物，这种奋斗是很艰难的。你看傅斯年，他是感情非常丰富的、不能说没有宗教休验的人，不像胡适，胡适没有这一面，而傅斯年肯定有。可是他的情没法在这方面发展，被工具理性所困，晚年还是陷在科学主义的模式中。他也研究过弗洛伊德心理学，牟宗三先生讥笑他念康德、黑格尔念不懂，一直在骂他们，这种评论有失公允。固然傅斯年无法深人德国理想主义的堂奥，但这并不表示他缺乏智慧或洞识，而是因为他的学问背景以及时代风气妨碍着他。这是王国维所提的大问题，可爱的不可信，可信的不可爱，可惜他死得太早了。

当时他讲的并非哲学与非哲学的选择，主要讲的是两种哲学，英国经验主义和德国理想主义，德国理想主义后来也发展了海德格尔等等，难道它会销声匿迹，最后只剩下英国的经验主义？我想这是绝对不可能的！问题是在那种大哲学家大神学家合璧的人物，在这条路向上现在出不来，德国出不来，哈贝马斯不是这一类型的思想家。日本也出不来，丸山真男以后，日本没有真正的公众知识分子，日本的限制太大了；美国现在也很难说，美国现在出的是聪明绝顶而灵性不足的人物，罗蒂就是，真正有大气魄、大洞见，能够极高明而道中庸的人，像蒂里希(Paul Tillich)、理查·尼布尔(Richard Nubuhr)或爱默生、怀德海、桑特雅那这样的人，在他们之后已经非常罕见。

但我认为假如有第二轴心时代的出现，很多我们认为已经过时的事实上绝没有过去，解构学上有个信念，所有的大论说全部都已解构了，几乎是所有的人都接受，民族、自我、文化、国家、传统都解构了。但是一个更大的论说没有办法解，这就是生态。你怎么解构它？你能说所有的不过是我们的想像，地球也是长期以来我们想像的结果，谁知道这究竟是在说什么？生态环保的空间太大，里面讨论的问题太多了，而且跟真正的伟大的科学创见完全合在一起，这怎么解构？另外，所有那些以为被解掉的，关于自我、家庭、国家、社会、文化又都是我们现在讨论问题的背后的力量。我觉得最糟的是中国学术界那些学了西方的一些皮毛便去解构这解构那的人，有一点他们不了解，任何一个像样的西方学者，只要他是在学术界有发言权的，没有一个人是没有深刻的谱系的，这是我的接触中最深的印象。比如德里达(Derrida)，我跟他见过面，如果你不了解他的犹太文化，不了解他对柏拉图学说及其发展的掌握，有哪个西方经典的哲学家他

没有阅历过，你不了解这些，你能解构什么？像哈贝马斯这种人的基本训练之扎实也不是那些见了什么都想解构的人所能想像的，解构不是一种时髦，它首先是知识的累积，长期的批判性的累积。好比任何一个人只要他想研究儒家，他就必须把孔、孟、荀、董仲舒、朱熹、阳明、刘宗周、戴震等重要的儒者了解通透，耳熟能详；假如你从未接触过儒家就要批判儒家，你怎么批？连基本情况都没有进入。那些深刻的解构主义学者对整个的大传统都有切实的了解，在此基础上，他对传统进行批评、解构。你学了他的解构，可你什么资源都没有，岂不弄出笑话吗？

陈：你的这个批评切中时弊也非常中肯，且不说那些对"解构"趋之若鹜的时尚追逐者们，就是像米歇尔·福柯这样的大学者恐怕也难例外，只要你资源不够，你的解构就难免是轻烟薄雾随风而逝。德勒兹是法国当代最优秀的哲学家之一，前几年因不堪晚期癌症的折磨而自杀，福柯对他非常敬重。你知道福柯是比较自赏的，罕见他真正赞同别人，可他对德勒兹却有这样的誉评：假如还有一个用哲学家来命名的时代，那一定就是德勒兹的时代！然而，正是德勒兹对福柯有颠覆性的批评，他认为福柯的问题就是你提到的资源不够的问题，古希腊时代是福柯的罩门，他对希腊哲学有还算不错的修养，但对希腊诗歌、神话等方面的了解几近肤浅。人的精神品质是由诸种文化要素综合创造的。希腊哲学和希腊史诗、戏剧、神话之间存在文化品质上的互动，它们集体地创造了第一次轴心文明时代的希腊文化传统。假如你是个文化跛足，你便不可能健康地行走在文化、历史的大道上，你对它的反省、批评、解构也就很难避免文化立场上的偏颇。德勒兹就是在这个意义上指出福柯的解构的轻率鲁莽。

在中国时下的所谓“解构主义”本身就是一个需要解构的庞杂群体，如果作同情的了解，那些积极致力于解构传统的人们，其背后的动力与其说是后现代的，还不如说是源自现代性的考虑，这与现代西方的解构思潮是不同的。现代性是中国几代知识分子苦苦思索挥之不去的压力，它是现代中国最强大最深入人心的动力取向。中国自由主义的讨论、新儒家的讨论、新左派的讨论背后都存在着现代性问题，而其中的歧见根本上也源于对现代性的各自不同的解读。而现代性问题的核心毫无疑义地是中国现代化问题。自由主义和新左派的争论就是环绕中国现代发展方向开展的。

我想我们对这样重要问题的关怀，并不像国内有些学者的批评，所谓身在海外，没有切身感受。相反，我们是既要“近观其态”，也要“远望其势”。在我们的视角中，应当包含几个不同的层面。第一个是在中国现代发展中如何处理它的文化资源？这方面经历过相当复杂痛苦的过程，从五四以来，直至今日，这个过程是不断重复，我们不断地企图通过解构、扬弃，甚至割断传统，以迎接一个现代社会。在这个努力的低潮期总是出现重新发现传统文化的价值以考虑中国现代化的资源。这种思潮的往复涌动无疑有直接的社会根源，但它更主要地是与一个重要问题长期没有解决相关，即儒家传统与现代化、现代性的关系。这个问题需要进一步展开，除了儒家社会如何现代化之外，还有儒家自身现代化的课题，在这方面，你曾多次提到要消解儒家在历史发展中的负面的糟粕，以呈现它的现代价值。这涉及儒家现代转化的具体课题及其运作。第二方面的问题常常被前面这个问题遮蔽，应当特别地把它提出来，即儒家的现代性是什么？儒家的现代化与儒家的现代性是两个不同的课题，儒家的现代化

是指一个古老的文化传统在现代社会的自我转化，而儒家的现代性则更为核心，它是儒家能否现代化的前提，假如它根本没有任何内在的现代性因素，那它就失去了现代转化的根据，儒家的现代性问题解决的是儒家自有的现代特征和要素的呈现及发展；甚至可以说是揭示以自由主义为可比的参照而体现的儒家的现代特性。从这里我们可以接上多元现代性问题。

事实上，韦伯对西方现代社会各种自由主义理念的揭秘，也是从了解现代性入手的。到底是哪些基本特性使我们的社会不同于以往的社会，什么样的因素是划时代的？他发现了形式主义的法律体系、竞争机制为主的自由市场经济、可计量化的社会民主政治体系、乃至以个人、法权为基础的公民社会，在这种种因素背后，他检讨出更抽象的因素就是工具理性，也可以简单地叫做可计算性，即以效率为准则，而不以目的为标准的一套观念系统。我们今天所谈的现代性应当已经越过那个阶段，在那个阶段上有许多我们需要吸取的，但它的确呈现了不少当代困境，我们当如何面对？这是双向的问题，一方面是儒家现代性的发掘；另一方面是吸取自由主义的成就和回应自由主义的困境。我们能否在这个方面进一步讨论？

杜：讲到儒家与自由主义的关系，我赞成你先前对机械互动的批评，那是有局限的，以前总是说能不能互补、长处短处等等，我觉得我们现在讨论问题要在更广的视野、更高的理论层次上。

最核心的问题是自由主义作为西方现代化的重要理念，我们应怎样去理解它？这是关键课题，我认为是所有的现代文明都不能或缺的。比如马克思主义的基本精神，根据王若水他们的了解必须联系到个人自由的充分体现，而且个人自由成为全

体人的自由的必要条件。最近阿马特亚·森(Amartya Sen),1998年获得诺贝尔经济学奖的印度经济学家,他对"亚洲价值"有所批评,但也有同情的了解。他是从南印度的传统出来的,对印度文化他花了很多功夫,对公义的问题、分配的问题他都非常注意,而且他花了相当多的时间批评西方经济理论,特别是所谓新古典经济学派。他去年得诺贝尔奖被认为是经济学界的大事,因为他完全偏离了自由主义讨论的观念,他甚至批评了洛克以来的一个基本理念,人是一个理性的动物,他是知道他的利益所在,他是在自由市场上充分发展他的利润,他是在充满竞争而有法律保障的社会中充分展现他的自我的价值。他最近写的这本书叫做"以自由为发展",自由的理念在他的社会主义色彩比较浓郁的思考方式中非常强烈。

现代性和自由有不可分割的关系,自由与理性和权利、特别和法制相联,这一套就是启蒙所开拓的价值。从"西学东渐"的历史来看,在五四早期,在中国最有说服力、影响最大的两个观念是自由和人权。后来由于各种不同的实际考虑和环境的压力,才把"科学和民主"提上来,民主是出于制度建构,要把人民的积极性调动起来,科学则是富国强兵的工具理性的表现。现在很多人回顾"五四",认为可能早先所提的"自由与人权"的价值更加核心。从西方现代化发展的经验来看,自由理念确是核心价值。在西方,无论是哈耶克代表的古典的保守的自由主义,还是加尔布雷斯所开拓的罗斯福新政以后以民主党精神所代表的社会主义分配观念非常强的自由主义,或者是柏林突出民主建构的自由主义,还有像托克维尔对平等和群众参与进行批判的自由主义;这些都是广义自由主义中的不同派别。

与自由相联的另一个重要理念是人权。冷战结束以来,西

方社会特别是美国非常希望通过人权来重组世界秩序。自由与人权有不可分割的紧密联系，它们与科学和民主也是完全通融的。在这个层面的关系网络中，自由是核心，不仅如此，从现代性包括的更大领域来看，也同样如是。市场经济、民主政治、公民社会背后的核心价值一定是自由。是它主导了个人自主、个人选择、个人尊严、个人权利等一系列现代西方社会的基础的价值信念。我相信所有的大传统包括天主教、伊斯兰教、犹太教、希腊文化、兴都教、耆那教、锡金教、佛教、儒家、道家，都要面对这个挑战做出调节，没有一个是可以幸免的。而这些传统对自由的态度都比较暧昧，其间有很大的张力，注重精神文明和现代意义下可以由个人来选择的价值观念间的张力非常强大。现代意义下的自由是和个人主义结合在一起的，这对所有以往的大传统都是新问题。最极端的理念就是哈耶克所代表的，他是主张完全不受干预的由自由的个人参与组成的市场经济。这里面包含了很多智慧，特别通过苏联所代表的那种社会主义的解体，可以看出他是反对任何一种不符合市场经济原则的人为的干预，由各种不同的个人选择所创造的复杂的运作机制假如想通过人的设计、社会工程来改造、取代，那是注定要失败的。在这个意义上，他反而非常注重传统，注重习惯，注重各种不同社会的自然发展和自然调节。正是由于这个立场，他才提出整个市场的复杂机制是建立在无数个人意志的相互配合、相互调整之上的，无论人的理智有多么高明都不可能把它充分展现。但是，市场仍然是有序的，它在自发的运作中形成秩序，形成它背后的pattern(模式)，并展现它的价值。这是非常重要的观点。这套理论与我们上面提到的通过国家力量达到社会公益的比较有社会主义倾向的自由主义之间存在很大的张力和矛盾冲突。这两

种不同的自由主义的共同特点是非常突出捍卫人的尊严，这就是人权的问题，对人的关注，加上突出效率，形成了完整的体系。我想所有的传统文化、精神文明面对它所提出的基本理念都不可能绕过去，都要作出调节，就是各种不同的精神文明传统的民主化，或者开放，或者多元化，让现代性的许多机制能在其间运作，特别是科学和理性。因此，别无选择，儒家必须要现代化。其实，儒家传统正因为被启蒙所代表的人文精神批判清算，它自己已经有调节，某些学者并且认为，它只要符合前面提到的价值就有生存的前景，而阻碍这些价值就会被历史的潮流抛弃。

我们在上面提到，因为生态环保、女性主义、宗教多元、全球伦理这类问题的出现，自由、理性、权利、法治、个人尊严这些价值的说服力和影响力虽然没有减弱，但它面对人类所遇到的困境就力有不逮，需要另外的同样可以普世化的价值的出现和提倡，才能回应我们碰到的挑战。这中间包括公义、同情、义务，礼仪，以及人的群体性，在这个向度上，儒家与自由主义不仅可比，而且还有很强的优势，它与生态环保、宗教多元、全球伦理，甚至女性主义都能有很好的配合。我有这样的观点，儒家所代表的人格理念，在一个现代意义的自由民主社会中，即公民社会发展得较完满并实行民主政治、市场经济的社会环境，其发展的前景要远比在传统的封建社会和现代的权威社会、专制社会中更好更健康。而且儒家只有经过了现代转化，经过启蒙所代表的价值的洗礼，经过自身内部的调节之后，它才可能对启蒙心态的弊病做出有力的批评，才能真正对现代的新课题提供它的独特的精神资源。如同你刚才提到的，它必然经过自己的现代转化，才能把它特别拥有的资源充分发挥出来。这可以说是个悖论，但很有意义，一方面儒家要经过现代转化，它才能跻身现代社会；

另一方面，经过现代转化的儒家又可以在自己的内部资源中发现可以应对启蒙心态的困境的精神财富。

陈：至今为止，国内仍有不少学者对儒家的批评是坚持了二元劈分的立场，一方面，中国的现代化的当务之急是制度安排，另一方面，他们也不曾忘掉在制度安排外的确还存在一个意义世界。他们认为儒家不可能在制度安排上有所作为，儒家可能的贡献是在意义领域、价值层面。我想你刚才是提出了不同的看法，你不是二元分割，而是把它看作统一的过程，儒家必须完成自身的现代化，假如做不到这一点，它的现代性便不能开发，这意味着儒家不仅不能置身制度安排之外，而且必须积极地介入其中，参与制度安排，在这个过程中会通自由主义价值理念，彰显其现代性。

杜：我想提一下福山，就是《历史的终结》的作者。詹姆士·布坎南中心邀请我去作一个讲演，主题是对启蒙的反思。布坎南本人再加上福山和一位韩国学者做我的报告的讲评人，之后也有很多沟通。布坎南是 1976 年得诺贝尔经济奖，他之所以能得奖，是被认为他在美国这个受到社会主义影响的环境中突出古典经济学的重要性，但又不是保守主义，是贡献极大的经济学家。他在突出古典经济学时，一直在强调自由的重要。可是近来他却认为除了自由之外还有其他的价值，要注意义务的问题，并且认为义务也还不够，还应该提出 decent。这个词很难翻译，有点像 civility，善心，善良的心，就是好，好人的意思。在市场经济运作非常强势的现代社会，分配不均，贫富差距越拉越大是突出的现象，一方面原因是制度不完善，另一方面是社会价值观

念，你只是提出自由，再加上责任，这是不够的；他可以充分地自由，可以完全履行法律意义上的责任，但这社会的不公平不会减少分毫，弱肉强食会越来越严重。因此要有一批不仅有责任感而且有同情心有善意的人，来改变这个局面。这很奇怪，表面看来与他原来的经济理念有矛盾。

福山写"历史的终结"，什么叫"历史终结"？他是说资本主义社会的最终胜利，市场经济、民主制度、法治秩序、公民社会突出自由的这条路成功了，"到奴役之路"的社会主义失败了，因此历史终结了。用黑格尔的话，在这个世界上没有什么大的意识形态的冲突了。在这之后，福山写的另一本书叫"Trust"（信赖），信赖当然属于社会资本，绝不是可以从量化的市场经济导引出来，你提到的计量、效率、工具理性都不能引导信赖的问题。可以说福山和布坎南都了解到来自价值领域的新的需要和新的因素，自由主义之外的新问题。这和哈佛的教授帕特南（Robert Patnam）所说的"社会资本"（social capital）有关，他的新书"Bowling Alone"刚刚出版，有一些争议，就是打保龄球，从前打保龄球是一大批人同去，现在只是个人去了，他认为个人主义的出现是美国社会解体的重要原因。他的社会病理学的分析是不是对，美国社会是不是真正变成社群伦理已经彻底解构走上个人主义的不归路，还是它有其他的社会机制起作用，这些方面是有争论的。但他提出这个问题就把社会资本问题带出来了，这个问题的出现对儒家应当如何运作提出了新的议题，也出现了一些新的机会。

在价值领域和制度安排中间有非常复杂的互动，我们不能想像一种制度它不是某种价值的体现，制度通过人际关系的机制使一些价值能够实施，它并不是完全中性的，它与文化价值、

心灵积习有关。儒家如果只是伦理学意义上个人修身的一套价值理念，而在整个大的历史时机的制度安排、制度转化、制度创新上没有任何积极作用，制度安排一定要在儒家之外才能取得，那儒家发展的空间就非常小，可能性也很弱。我所了解的儒家是整个渗透到中国各个不同阶层的各种制度架构中的，你要了解中国的社会、中国的民间社会，要了解中国的民主政治应如何运作，甚至要了解中国特色的市场经济，了解儒家的价值领域，以及由这个价值体系开展出来的各种制度安排，其中有健康的，也有腐朽的。有了自由主义理念推动产生的民主制度、现代社会作为参照，了解东亚社会面对的困境、了解它拥有哪些创造性的资源，对于儒家与自由主义的互动是极其重要的。不然的话，明明是资源，我们把它当作糟粕；其实是非常危险的，我们却把它当成精神财富。更麻烦的是，即使是资源，里面也还会有精华糟粕之分，即使是糟粕里面也还可能有可开发的资源，这取决于时间、空间和人。

举个最简单的例子，有两种说法各自都能成立，但是都有片面性，一种说法是儒家已经创造出特殊的资本主义，叫做关系资本主义；另一种说法是这次东亚的金融危机证明儒家资本主义是朋党资本主义、裙带资本主义。可是无论是关系资本主义还是裙带朋党资本主义，它都表现了在复杂的人际关系中创造出制度安排，这些关系与完全以个人为中心点的西方社会的人际关系截然不同，它们是以家庭为基础的同一家、同宗、同族以及同学、同道等等。这种制度安排既可以成为累积资金的有效的动员手段，它的交易成本（transaction cost），几乎是零，效率非常高，一个电话就解决问题，这就靠信。另外一方面，它可以是完全没有公信度、透明度，更不要说是公平竞争的一种资本运作方

式。好的一面是效率非常高，成本很低，连律师费都省掉了，而且减少程序，非常迅速。坏的一面是政府无法控制，甚至大银行、财团都变成了家庭控制、裙带朋党运作。这里好与坏根本就纠缠在一起，而在其背后是与东亚文明、与儒家所代表的历史深厚的价值观念、社会观念连在一起的。所以，我认为选择是非常重要的，不是一笔勾销就能解决。你看 IMF 代表美国的立场，尽量对韩国、泰国、印尼等施加很大压力，企图迫使他们照美国的办法做，结果遭到很多的批评，你 IMF 对这些国家根本就不了解。要处理这些问题还有其他的办法，比如，日本提出积集一大批资金成立"亚洲基金，"帮助这些国家逐步缓解危机。这次金融风暴之后，发现亚洲金融制度伤害性很大，西方对此不仅不能救，而且因为价值取向的了解太差，就按西方的观念逼压亚洲，因此，亚洲的区域性会出现，另外一种机制会出现。这也可以看出儒家文化在现代社会中运作的复杂的各种迹象，有健康的，也有消极的。

我们希望假如存在这种关系资本主义，它有信赖为基础的关系、有善心，能够满足公信度、透明度和法律规范的最起码的要求，这些是最基本的，假如连这些都达不到，它即使发挥很大的效率，也是后果堪虑。如果它满足了这些基本要求，且在基本要求之上还有其他机制在运用，这就会有新的制度安排。还有个例子也很值得注意，大约是在 1987 年，整个新加坡突然发现在亚洲的乃至国际的竞争中，它落伍了，它已经不能与台湾、香港等地相比。不是亚洲的危机，是新加坡自己内部出了问题。那时，是李宪龙主持，由政府出面，劳工、企业家、政府官员进行一次协调，主题是要增加新加坡的竞争力。其间关键问题是要重新调整资金、劳力报酬、成本之间的关系，大家都要减薪，从政

府官员到企业主，甚至工人，大家都不加薪，这当中有个承诺，假如新加坡经济摆脱困境开始增长，那利润大家均分，大家接受了。原定计划三年解决问题，结果十一个月就解决了，政府是有诚信的，果然均分利润。有人说，假如劳工的力量不能形成，不能与政府对抗，他的意思是只有在对抗的机制中才能把积极性充分调动起来，这点我赞成，但是对抗的机制也是在法律的大原则（所谓宪法精神）的规范下来对抗，假如没有这个规范而只是对抗，那是不行的。最近，法学院有篇博士论文，一位从韩国来攻读的法学研究生咸在鹤，论文题目是“儒家的宪法主义”。假如宪法是一个调节机制，限制政府、政府的最高领导、传统的君王、现代的政府高官在资源运用、人力运用中的不合理的掠夺，那么，儒家传统中，“礼”所代表的精神就是同样重要的调节机制。我们过去对礼的了解太肤浅、太片面，“礼教吃人”一直到柏杨的所谓“酱缸文化”，中国学者都是突出礼的负面的心灵积习，这可谓比比皆是。可是，别忘了这个机制有健康的一面，对维系社会秩序，对官僚制度的控制，对绝对权威的制约，它有一套制度安排。我认为，解放以来，特别是“文革”期间，是因为整个中国的传统文化制度的彻底崩溃才导致的极大的悲剧。进一步说，也是因为在地方上还有些健康的、有人情味的“心灵积习”没有荡然无存，才维持了基本秩序。有些学者说我们要恢复礼教，这不是问题所在，不是礼教，而是礼的意义，礼仪的问题，如何能在一个复杂的制度安排中充分体现它的价值。它的价值是建立在人际关系上，又体现在人际关系中，两个人的关系就存在着伦理制度，扩展到家庭，扩展到族群、社会、国家、全球社群，乃至包括天地万物的天下，它的价值的制度体现都应当列入考虑。

从经济发展的角度，我们切不要浪漫式地看待乡镇企业的

突出贡献。乡镇企业是经济发展过程中的一个重要环节，在西方已有的资源中很难理解这个现象。它是集体的，但又不是一般所说的公，它是小集体，有很多家族的因素。从70年代起，它开始发展，它有它的限制，会出纰漏，它的公信度，竞争力，家族的积习等等，都是问题；但是在整个中国经济体系中它占相当大的比重，它还会继续发展。你怎样善为利用，使它纳入更复杂更规范的机制之中，这与“礼”、“关系资本主义”、人际关系都有千丝万缕的关系。这是新的课题。

一般我们所了解的市民社会，是从黑格尔来的，是在国家之下、家庭之上的社会空间。从儒家文化，从东亚社会来看，这一观念实在是太狭隘了。在家庭之上政府之下的空间是被各种不同的制度安排所填补，这些安排可能是商业的联网，也可能是各种不同的民间的宗教的联网，也可能是各种学术的联网，甚至是各种自由活动的联网，例如旅游、体育、艺术活动等等。这些联网又和家族的内部的各种复杂关系相联，小的家族与大家族、同宗、同姓、同乡等关系，都会缠结在一起，甚至和政府内的有影响力的一批人之间的千头万绪，如果从坏的方面来讲它是个大酱缸，是无孔不入的关系网式的制度，但从另一方面看，这种运作机制和西方现代化过程中通过中产阶级的兴起形成的社会机制是相当不同的，这之间有许多是可以而且必须借鉴的，但究竟应该如何看待二者的不同？我想在中国社会中受儒家价值影响的很多仍发挥着中介力量的结构是不应当轻易抛弃的。

很多研究都市化的学者认为，在西方，都市的形成是创造新价值的不可或缺的条件，所以英文中一些比较健康的字眼，比如Civilization、Civic、Civility、Culture、Civil都与城市有关。巴黎之于法国，柏林之于德国，伦敦之于英国，维也纳之于奥匈帝国，把

这些大都市去掉的话，这些国家的一半的文化就没有了，在今天的法国仍有巴黎和巴黎之外的区别，巴黎之外就是乡下。但是整个中国的情况相当不同，大的庄园、重要的学府、大庙、大的图书馆都是在乡下，不一定都在城里，城乡是个连续体，城是个政治的中心，但商业、文化、艺术中心未必皆集中在都市。在宋元时代，也就是马可·波罗东游的时代，中国百万人的都市就不止一个，世界上重要的百万人的都市都在亚洲，包括日本的江户，中国的开封、杭州，马可·波罗 14 世纪来中国时，是从欧洲最大的城市威尼斯来的，威尼斯当时的人口不会超出二十万。因此这里有个大困惑，如果都市是现代化不可缺出的前提，那中国在前现代时，宋元之交，它的都市化程度要远远超出法国大革命以前的西方，这个现象应怎样认识？因此有日本学者内藤湖南（内藤虎次郎）以唐宋之交为中国"现代"的开始，这个在汉学界众所周知的"内藤命题"至今仍有很大的说服力。

上述所有方面，都说明实际的历史经验和实际存在的各种社会关系网络使得受到儒家文化影响的东亚社会在制度安排和价值观念中存在与西方不同的复杂因素。这些因素都可以为儒家的进一步发展创造条件，同时，也要求我们必须对儒家价值与制度安排的复杂关系有明确的认识。只有如此，才有可能真正借鉴和参考自由主义代表的市场经济、民主制度、公民社会的理念，才有可能来构思它们在儒家社会中实际运作的曲折途径。

陈：制度建设与价值理念之间的关系是被学者们看轻了，到目前为止，这一问题被处理得太过简单。任何制度安排背后都有一个强势的价值理念。韦伯是企图分开处理这个课题，他认为体现现代性的这套制度安排就是突出工具理性、排除价值理性的

结果。如果说韦伯只是在分析历史的过程中形成观点，那哈耶克、罗尔斯干脆就把架空价值理性、排拒价值理性参与制度建设当作一种政治原则、一种秩序要求。但是，韦伯、哈耶克、罗尔斯并非不知道西方现代社会制度后面存在一个启蒙以来的强大的价值体系，正是人权、自由、平等、博爱这套价值才导引出近现代西方的制度创新。因此，什么叫制度平台上的价值中立呢？难道把自由、平等、公正也中立吗？那这套制度靠什么来维系呢？所以，所谓"价值中立"是在自由主义价值前提下的一个制度策略，是价值优先之后的价值中立，它在理论的彻底性上是相当虚伪的。但是，这决不妨碍它在实践上是极其有效的，正是凭藉这套价值理念和制度安排，人类才有近百年来的空前荣景。现在的严峻的问题是各个大的文明传统也都在或快或慢地现代化，它们所拥有的价值资源不能容忍也不可能被"中立"，参与制度建设本来就是价值体系的基本功能，没有制度形态的儒家传统是没有生命力的，因此多种具有普世意义的区域文化的价值资源参与制度建设是个可预期的前景。

你刚才提出了儒家的双重课题，既要有现代化的转化，又要有现代性的呈现，表明了儒家必须参与制度建设的信念，表明了儒家回应自由主义的积极立场，这完全吻合儒家一贯的积极入世的传统，的确，儒家如果对制度建设保持沉默，就意味着它的现代放逐还在继续，这是儒者和同情儒家的人都不情愿的。儒家非过这一关不可，但怎么过？

近百年来，中国几代知识分子把他们的年华才情倾注在中国的制度建设上，那种可歌可泣的前赴后继是举世罕见的，也是令人感动的。但是，日出日落依旧、潮涨潮退不改，几代学人轮替，问题还是那个。这其间不乏善陈，也小有成就，但相比而言，

留给后人的困惑疑难却要大得多！回首百年制度建设，一个基本现象，与儒家休戚相关，是我们必须面对的：中国学者长期以来萦绕于怀的制度安排，其基本理路是以牺牲儒家为代价，移植西方成熟的制度架构。为了方便安顿这套架构，就必须彻底地清算传统文化，斩草除根，开辟新田，以植新木。早期中国自由主义者扮演的就是这样一种自毁家园的拓荒者。他们是西方启蒙运动的盗火者，但那火光显然是太亮、令人炫目了。1949年以后，取得政权的马克思主义者们，虽然换了“主义”，但对传统和儒家的态度不仅没有改变，反面越趋激烈。举凡一切，惟“新”是论。塑造“新”人、创造“新”事物、提倡“新”风尚、建设“新”社会，这些标签式的口号几乎是所有的人都能琅琅上口；在这样的“新”浪潮铺天盖地的冲击下，岂容旧传统残留余孽。加上政治清算也必以儒家陪杀场，例如批林同时要批孔等等，儒家何止是边缘化，它在制度架构中根本就没有分毫生存空间。几十年沧桑历尽，结果如何呢？还要再谈制度建设的问题！而且，“几度夕阳红，青山依然在”，儒家又回来了。

现在，我们可以问，决然切断传统来搞制度安排，安排得了吗？恐怕不行。该换换思路了。由此，我想提出与上述思路相反的想法，把儒家当作一团陈旧的糟粕弃若敝履，是断断以其为不可；而把儒家当作仍有价值资源，但对制度安排却彼之无甚高论、了无是处，也是不能接受的。剩下的便是“只此华山一条道”，我们应当把儒家的价值论说、文化论说与儒家文化区的制度安排紧密地配制起来，儒家尤其要对中国的制度安排采取积极的姿态，参与到制度建设的过程，使儒家理念呈现于制度架构之中，开掘儒家的源头活水于日常生活之中，让儒家与人们的政治生活、经济生活、社会生活、文化生活水乳交融。排斥儒家的

制度安排是不能成功的;完全不参与制度安排的儒家同样也是没有生命的。否定了这两个方面,我们可以形成一个看法,中国的制度安排必须要有儒家参与;而儒家的繁荣再生必须与制度安排结合,这是儒家思想弘扬、落实的主要方面之一。从这个意义来看,我们或许会对东亚现象有更深的解读和启发。你长期关怀东亚问题,能否谈谈你的进一步的想法。

杜:我在很久以前就有一个论说,记得那是在庐山,当时你也在,我们一起讨论冯契的著作《中国古代思想的逻辑发展》,还有肖萐父、汤一介、李泽厚、石峻、包遵信等许多学人。你们走了之后,我在庐山又逗留了十天左右,写了"关于儒家的第三期发展"。我在开篇部分就讨论儒教中国和儒家人文精神之间的冲突。后来,方克立提出质疑:你把儒教中国和中国现实的政治社会牵连在一起,叫做政治化的儒家,与儒家人文精神相区别,所有的弊病都归之于政治化的儒家,而儒家人文精神可以脱离制度层面而独立发展,这种二分法不符合复杂的历史互动。我想现在应对这个问题作些回应。

从列文森开始吧,列文森认为政治制度等等与儒家人文价值存在着有机联系。这个观念和后来的西化论者有密切联系,例如殷海光所写的《中国文化的展望》原名是"批判",但因为与当时国民党的文化政策相左,才改成"展望",即采取这一策略,他那时提出,既然制度运作与人文价值有密不可分的关系,你要学习西方经验,把西方政治制度带进来,你就不能一厢情愿、挑三拣四,只要好的,那是不可能的,好的坏的都得进来。这不叫"全盘西化"了,胡适把它改成"充分现代化"。在中国,马克思主义和自由主义在这方面的思路是基本一致的,都认为丑恶的现

实，不管所指的具体内容可能差之霄壤，都是与儒家传统价值结合成完全不能分割的统一体，因此才必须牺牲传统以革新制度，假如传统并不那么坏，或者作用没那么大，那抛弃传统、牺牲传统就不能理解了。李慎之先生对这一点有很强烈的感受，传统是与各种政治弊端的文化原因，已经千丝万缕地纠缠在一起，如果没有勇气把它全部地真正地抛弃掉，怎么可能现代化？这是真正的所谓"脱胎换骨"的要求。这个意愿我是了解的。现在我们要打破这种有机论的模式，完全的有机整合的思考模式，像生物学一样，把人看作有机体，不能头有病，就把脑袋切下来。认为文化与制度之间也是同样的关系，要么就全拿来，要么就都拿不来，这个观念大有问题。另外一种观点，认为二者之间是可以非常简单就能分开的，甚至有人说我们可以把西方最好的工具理性和东方最好的价值理性都挑出来，作一个新的综合，皆大欢喜。我们知道这两者都是根本不可行的。

我们应当重新了解西方现代性的出现，是否可以问这样一个问题，西方现代性中的传统问题。爱森斯塔在讲西方现代性时很早就提出这一问题。所谓现代性中的传统问题，是指如果我们不是简单笼统地空谈现代性，而是有分疏地处理，我们会发现英国、法国、德国、美国的经验，以及北欧和其他一些小国的经验有相当大的不同，而所以不同就是因为背后有相当深厚的传统资源的不同。最明显的例子，为什么"五四"以来，中国现代化总是要走法国的路子，而不走英国的？现在，很多人提出"苏格兰的启蒙"，所谓"苏格兰学派"的思路，包括休谟、亚当·斯密；认为如果我们走苏格兰的路子，我们碰到的困难就不会那么大。

我上面提到在欧洲讨论市民社会时，欧洲学者一致认为，所有欧洲的传统文明包括英国、法国、德国等等都没有创造出真正

的市民社会，而真正的市民社会是在美国，而美国这个典范不仅是不能学，事实上它还有许多弊病，大家不必学也不愿意学。托克维尔来美国，美国的民主对他是非常大的震撼，他作为一个法国的贵族对美国的民主，一则以喜，一则以惧；认为美国民主会发展一种暴民政治，摧毁许多光辉灿烂的精神价值。哈耶克在美国时，他的异化感非常强，他是奥匈帝国的贵族，他对美国这个社会中的国家干预、一般的商业文化深恶痛绝，所以他才提出精神贵族问题，实质就是传统价值如何保存的问题。芝加哥学派当时有他，还有希尔斯(Edward Shils)，后来对此类问题大加发挥的是爱伦·布鲁姆(A. Bloom)，讲美国"心灵的闭塞"，要把希腊哲学的价值开发出来，哈耶克希望把犹太的传统带出来，这不是简单的反民主，是反民主的庸俗化。西方的经验如此，我们的议题是，受到西方现代化影响的国家，例如中国、印度，是否必须以切断传统文化作为接受西方文明资源的前提？这个议题一直搞得很复杂。你刚才分析马克思主义和早期自由主义的共性都是以牺牲传统为前提，我基本同意，但中国马克思主义者在本土化方面做了很大的努力。现在，大家包括西化论者对那种无选择的全盘移植已有很多质疑。

为了深化这个问题，我要提醒注意本雅明(W. Benjamin)的观点，他曾说过，最辉煌的价值、最高的理念在复杂的权力网络中也会暴露出最残忍的面貌。我们要想如实地理解儒家传统在中国历史发展中的曲曲折折，首先必须要充分认识被政治化以后的儒家传统在中国政治文化中所起的消极作用，包括官场、民间、社会架构的各个方面。在柏克莱，我开"儒家传统及其现代转化"的课，讲了好几年，主要就是了解儒家的阴暗面。为什么在先秦时有那样光辉灿烂的儒家传统在后来的社会发展中会出

现那么多弊病，例如三纲五常的出现。我们就举三纲五常的例子，三纲即“君为臣纲、父为子纲、夫为妇纲”，从现代意识看，它是封建专制主义权威、男性中心主义，这是任何一个有现代意识的人不能接受的弊病，一定要突破三纲。可是，五常却不同，它体现的是儒家对做人的要求，你是君王也罢，平民也罢，都应用五常来要求和提升自己的人格，“仁、义、礼、智、信”，直至今天，它们仍然是做人的规范原则，而且在现代社会中，它的意义显得更加重要更加深刻了。同时我也认为“五伦”（五种基本互补的人伦关系）也没有过时。

这里包含一个更深层面的问题，所有轴心文明的大传统和现实政治之间都有非常强的张力，这是轴心文明的特色。在现实世界之外，它创造了一个符合它的终极关怀的理想世界，而那个理想世界成为它制度创新最重要的助源，这就是超越突破的特色。因此，它可以发展教会、庙宇、三宝、僧侣阶级，等等；它的制度架构就是通过它的神圣性的价值理念来开发、建构的。在所有轴心文明之间，儒家传统有相当不同的特色，它是用人世的方式来转世，而不为世转（明末大儒颜元的观念）。它属于这个世界，但又要超越这个世界；它不在这个世界之外创造一个终极关怀的理想以作为制度安排的惟一理据。

这是学者最容易犯错的地方，韦伯的致命伤就在这里，把现实凡俗世界的权力结构和在这个世界中运作的游戏规则，当作是儒家理想的大同世界和它期望发展的制度秩序。并且认为它不可能真正创发转世的智慧，是因为它是人世的；由于它入世，它就只能接受现实的游戏规则；因为你接受了这些规则，你就只能在现世的政治文化中运作，因为你没有超离现实文明的参考系来作为你转化现实的基点；因为你超越的力量弱，所以你总是

要与现实妥协。韦伯就说儒家是"Adjustment to the world"(适应世界)。1965年,我选帕森斯的课,他就讲韦伯的这个观点,我与他争,我说这个观点是错误的,他说不可能吧,我们谈了相当长的时间。第二天上课时,他说:昨天,我的研究生跟我讨论之后,我觉得"适应世界"的说法可能有问题,不知道他是否愿意接受"与凡俗世界取得和谐?"当时教室里有一百多人,我很惊讶,他那时正是如日中天,影响力很大的社会理论家,居然愿意更改他的看法。而我认为"取得和谐"的讲法还是不行。

儒家的价值取向是在这个世界但却不属于这个世界,并要转化这个世界,它的力量是来自它的人文理想,这个人文理想有各种不同的资源,包括天命方面的资源,所以它有超越的能力,也有为了大众的福祉,获得个人的主体意识。我有篇文章讲孟子的"士的自觉",把这些基本的资源开发出来。因为不了解儒家转世的理想,因此对儒家从孔子以来有个最不公平的批评:他想在权力结构中占得一席之地成为他转世的先决条件,由于他想说服君王们听他的话,可是君王们不听他的,因此他在政治上非常失意,不得已才转而从事学术研究,退而求其次,做官不成才做学问。我认为这不仅对他是个误解,而且是很大的污辱。假如他的游戏规则和现实世界的游戏规则完全一样,他在现实的政治权威结构中获得地位来转换这个世界,那他所运作的整个机制是不同的。正因为他的游戏规则与现实的基本不同,他才可能开拓出另外的领域。举个最简单的例子,子夏说"齿、位、德",齿是年龄,位是地位,德就是德业。他在说服君王时,不能完全从位出发,如果你得不到位,便是不在其位不谋其政了;也不能从齿来定位,齿与乡党相关,乡党是民间社会的基本运作,它是遵从自然秩序,年纪越大权威就越大。他是从德出发的。

儒家所创造的是个学术团体，是个有道德理想的学术团体，它不是以位即以权为自己的关怀，也不是以齿、自然秩序的权威，而是以德为标准，这是可以分开的，这三者都有自己的社会秩序的面向，正因为可以分开，儒家才能有强烈的批判性。而儒家"以德抗位"(北京大学的张岱年老先生常讲这个道理)，但却极重视"位"和"齿"，只是不把朝廷和乡党的"权威"无限扩大而已。

最近，郭店出土的"子思子见鲁穆公"中说，"恒称其君之恶者为忠臣"，就是对君王要一直批判他，这才叫忠臣，当时大家不太能理解，鲁穆公也不能接受；进一步的回应是，能够恒称其君之恶者，是因为他有很多真正的资源，如此才能真正有抗议精神，这是儒家的信念。假如只是调节、适应游戏规则，而不考虑改变它，这和儒家的道德理想、政治理想有很大距离。从这一角度来看，"致君尧舜上"和"替天行道"到底是仅仅接受现实政权，只做内部调节，还是在基本面上是以道德理想来转化政权，改造政治文化的游戏规则？答案应当是非常清楚的。如同所有的轴心时代的文明传统，它有以理想转化现实的超越的向往；不同的是它是入世的，它不是另构一个世界，而是就在这个现实的世界中进行彻底的转化，这就是它的终极关怀。这并不表示它的这套理论简单地就是为现实政治服务的；毫无疑问，从孔孟开始到汉代董仲舒等人的发展，儒家的影响力越大，它和现实政治的关系就越紧密越复杂。当它真正成为重要的思想资源，建构了重要的政治制度，比如相权的发展，整套文官制度的建立，早期而不是后期僵化的考试制度的发展，等等。前面提到韩国学者咸在鹤的博士论文"以礼为宪法主义"，就揭示了从汉代开始往后儒家文化在政治制度架构中的作用，从儒家发展出来的一套政治运作机制，对整个中国文化、韩国文化、越南文化的影响极大，

至今还有生命力，不容忽视。

我认为，毫无疑问，儒家是以基本的价值理念为先导进入复杂的现实社会，开拓出许多具体的价值观点，有些是因为它必须要具体化、现实化，所以产生许多负面的因素；而另有些则不同，制度本身能够出现就因为它有这个价值理念的存在，理念成为制度能够出现的根据。比如基督教和犹太教就有很大不同，基督教根本就不要在现实世界中发展它的理念，所谓“上帝的事情归上帝，凯撒的事情归凯撒”。但是犹太教和犹太文化有千丝万缕的联系，犹太文化内部的很多机制，从日常生活到政治制度的各个方面，就与犹太教有紧密的关系。佛教面对印度文化进行了批判，它提出了一些理念，它也有制度创新，因为佛教才出现了出家人所建立的这些制度，类似丛林制度等等，没有佛教的理念，它是不可能出现的。而兴都教和印度文化更有复杂的互动，许多印度文化的制度建构与兴都教的理念有不可分割的内在关系。儒家是中国文化的产物，同时不能想像没有儒家的中国文化，在这个条件下，我们才能谈政治化的儒家和以儒家理念来转化政治，这在整个中国政治文化运作中是个必须要承认的课题，它不是儒法斗争，而是在儒家的政治文化机制中行动，这是秦汉以来已经形成的大格局。

我认为最值得注意的是董仲舒所代表的儒家精神和公孙弘所代表的政治化的儒家，公孙弘和叔孙通是属于同类的政治人物，曲学阿世，扭曲学问以适应当时游戏规则的要求，为了一官半职，为了影响力，为了定朝议，或者你甚至可能当宰相；这是一股很大的力量，就在今天也是到处都有。董仲舒“三年不窥园”，他所创造的理念是要以儒家的大经大法、它的宇宙论等各方面来对整个汉代的制度建立一个“宪章文武”的宪法精神，他用了

阴阳五行等各种资源来做，因此董仲舒成了大儒，司马迁在提到董仲舒时感到无比的敬重，而对叔孙通和公孙弘进行了非常严厉的批判。当然，在秦汉文化资源内部完全接受现实的游戏规则，通过利用儒家的理念为君王定朝议、增加君王的声威、为了君王的利益而游说天下，得到一官半职的现象也并非罕见。例如商鞅，先用儒家的理念，皇帝受不了，打瞌睡了，才改用王霸之道说服皇帝。他的目的就是要说服，甲的方式不行，就用乙的，完全是工具理性在运作。董仲舒这种人能做这样的事吗？他当时的生命是非常危险的，受到很大的威胁，但是他的原则不能放弃。因此，以儒家的价值理念来转化现实政治和接受既定的秩序、又利用儒家的观念为自己求官爵名俸之间是完全不同的；但是它们又都和儒家复杂的文化制度及理念有关。从这一角度入手，我们要更进一步理解到底儒家传统在中国历史上的曲曲折折意味着什么？我现在觉得这个公案不要说没有了，根本就没有人做这方面的研究，至少是不够。不过近来国内的一批颇有创意的儒家学者集中讨论"政治儒家"，值得重视。徐复观先生就一直重视这类问题，牟宗三先生的《政道与治道》也是谈这方面，但一般而论具体研究还是不够。现在如果能有大批学者来做，绝对能够呈现大量新的资源。不仅能帮助我们了解民间社会问题，也是增加我们对中国政治文化的了解和考虑制度创新的资源。

特别是在今天开展这个工作，我们是以自由主义为参考系，从法治、个人与社会的关系、个人与国家的关系所建构起来的各种不同的理念作为我们的参考，来了解我们运作的机制，我相信健康互动的可能性很大。这中间不能只作机械的理解，因为不了解中国的现实，不了解儒家在中国政治文化发展中的诸多曲

折，完全使用一套与中国文化毫无关系的理念，一定要站在彻底切断传统文化的立场，做政治制度的移植，我想是注定要失败的。假如民主不只是制度建构，而且是生活，而且是心态，那它在中国社会中的运作就一定要和儒家传统运作的机制互动。台湾现在就是个较好的例子，麻省理工学院的政治文化学者白鲁恂(Lucian Pye)有这样的观点，儒家文化与民主特别是平等自由的观念是完全不相容的，儒家式的民主是自相矛盾的观点；现在，从台湾、韩国的例子省视，不仅儒家式的民主有可能，而且在现实上深受儒家文化影响的社会也已经开出它的民主之路，并且可以产生和贡献有普世意义的地方经验。当然它有很多负面因素，民主的恶质化、金权黑道这些问题也都出现了，值得我们作进一步的理解。

陈：我想提出另外一个相关的问题，我们把自由主义当作一个普世价值，把儒家文化当作多元文化中的一种，这就产生了自由主义与多元文化之间的关系。一个普遍的看法是自由主义作为普世价值后，儒家所处的境遇是如何呼应自由主义的价值原则和制度安排。把那些普世价值看作是源之于儒家之外的普世价值，因此产生了所谓移植的问题。但是，是否可以有另外的看法？从轴心时代以来的大文化传统实际上在各自不同的表达上都提出了一些普世性的价值，这中间会有许多可以汇通的内容，比如自由的问题，人权的问题。现在的看法是这些都是自由主义的注册专利，而儒家在这方面的价值，不只是匮乏，几乎是没有。但是，也还有另外的思路，即根本的问题并不在这些价值的古代源泉是有还是无，而是自由主义在近现代把这些价值与制度安排作了非常有效的配置；儒家却未能把其内在价值彰显为

现代制度,因此它的内在价值被掩盖了。这里涉及一个比较根本的问题,假如自由主义展示的价值观念体系真是天下只此一家、他处别无分店,那我们就不可能逃脱西方中心论的宿命;但假如儒家拥有与自由主义的基本价值同质的内在资源,那所谓普世价值和地方经验中的普世价值因素这类问题的意义又是什么?普世和地方的区别的标准到底是取决于价值体系的理想程度,还是取决于它们在历史实践中的优先程度?

杜:这是很好的问题。自由、法治、人权、理性所代表的以启蒙价值为核心的西方现代性是不是已经取得了一种普世性,所有其他的文明都要面对这个普世价值作出调整和回应?在某个意义上的确是这样,强势的现代西方文明,以前说西化,现代化,现在说全球化都体现了这样的趋势。甚至有人认为西方文明促进现代化的资源,无论是基督教还是希腊的资源,和现代性有内在的亲和性,因为现代化是从那个源头发展出来的;所有非西方的,不管是儒家、道家,还是伊斯兰教、印度文明,则没有这种特权。罗伯特·贝拉甚至提出过宗教演化论,认为所有的轴心文明只有一个进入了前现代,因此前现代宗教(premodern religion)是马丁·路德改教之后才开展出来的精神领域,有了前现代,才出现了新教伦理,有了新教伦理才发展出现代。因为新教伦理才有资本主义精神的动源,这是韦伯最重要的观点,以后导致科学理性、工具理性、自由人权等等。现在在中国学术界,更广泛的说在汉语文化圈,这也是非常重要的论域,只有通过基督教特别是新教才能把传统社会带领进入现代化,其他的轴心文明论说以及宗教都不能扮演这一角色,认为基督教和现代的亲和要强过其他文明。一想到佛教,那就是保守的,兴都教、伊斯兰教、儒

家、道家都是保守，而基督教则比较现代。有个很有趣的现象，比如新加坡，它的中产阶级、高级知识分子信仰基督教的人特别多，而且形成一个观点，儒家是过时的老传统，基督教是现代文明的体现。这儿乎可以说是根深蒂固，如果你在哈佛念书，从60年代以来这是一个显学。可是最近二三十年来出了很大的问题，这种看起来言之成理、持之有故的理论要维持下去已经很不容易了。

出了什么问题呢？以前有个想法，现代化是个同质化的过程，一种模式要逐渐地为全世界所接受。现在的所谓全球化，大家也是这个看法。但是，现在更多的观察发现，现代化不只是一个同质化的过程，当然它是有同质的一面，但是同时也是分化的过程。现代化不仅不是造成同质、消解多元，而且正好相反，它是造成了异质，造成了多元化，这个看法越来越有说服力。甚至在另一种立场上，一个非常肤浅的看法也证明了这种异质、多元的趋向，就是亨廷顿所说的“西方与西方之外”，他提“文明的冲突”也是认为整个西方的模式在儒家文明圈和伊斯兰教文明圈碰到很多困境。我们把他的立场换掉来说，提出“多元现代性”的观点。有很多各有千秋的地方知识，其中有一些地方知识还有普遍意义，从经验事实来看，今天很多有普遍意义的地方知识都是源自西方，特别是源自西欧、美国，虽然是源自西欧、美国，它之为地方知识这个前提是无法更改的。作为地方知识它一定有它的复杂的历史因缘、社会的原由。整个自由主义的论说有它自己的源头、语境、地域因素、根源意识，它是可以普世化，但它的根源意识很强，面根源意识太强又妨碍了它的普世化。

从演化论的角度看，假如人类轴心文明的发展不仅只发展出一种前现代的文明，而是发展了各种不同的前现代文明，与

丁·路德的新教、宋明儒学的第二期发展、有兴都教和佛教在前现代时期的发展、还有其他各种大文明的形形色色的发展，在进入现代文明时，所有这些文明传统都有新的塑造力，这是多元宗教的理念，它并不是一厢情愿的假想，顺着这条线索我们可以发掘出为一般当代学者所忽视了的大量的精神资源。即使我们只是集中讨论新教伦理和资本主义的兴起，在新教伦理的内部也有复杂的多元倾向。如果我们注意东亚的现象，我刚才提到新加坡，许多学者也举韩国的例子；但是，如果考虑台湾的例子，还有日本，得到的结论会相当不同。台湾基督教的发展在50年代到70年代是直线上升，而台湾的经济起飞的时候，基督教的发展基本维持在不超出百分之五的水平，而真正大行其道的是人间佛教。在日本，基督教的发展入口大概是百分之三，它有很多新兴宗教出现，还有很多本土宗教，特别是与神道有关的宗教。就是说，现代化的出现一定与基督教文明有不可分割的关系这种说法，在某些地区找到了例证，在某些地区找到的是反证。那些反证的地区又可以说明佛教文明具有现代化的倾向，新都教当然也在其内，伊斯兰教就更不用说了。

儒家和东亚社会的现代化关系要复杂一些，问题出在怎么界定东亚社会的文化，我们能不能说它是儒家文化圈，或者是筷子文化圈、汉字文化圈、汉语文化圈、稻米文化圈？值得注意的是英格哈尔（Inglehard）的观点，他提出世界文明的“cultural zones”的问题，他画了一张表，其中儒家文明圈基本上包括社会主义东亚和工业东亚。我想，我们面对的课题首先是轴心文明的各大文化传统都可以说是具有普世意义的地方文化；这是很明显的，我们可以问儒家有没有第三期的发展，也就是儒家有没有可能从中国文明、东亚文明变成世界文明的一个部分，现在可

以说经过几代儒家学者的努力，儒家第三期的世界性发展有了良好的开端，儒家将来的前景会更加明朗。伊斯兰教更没有问题，作为世界三大宗教之一，它的现代文明的地位已经获得肯定。所有启蒙运动以后发展出来的大思潮，包括社会主义思潮、自由主义思潮、无政府主义的思潮等等是否与轴心文明一样，也是有普世意义的地方文化，我相信它们也是。如果是，那么我们前面提到的来自生态环保的人类当代的大困惑是不是对所有各种文明、地方文化都构成了挑战？我想这也是无可争议的，正是这个新挑战迫使大家都要作出调节，这个调节过程不是同步的，有些走得快，有些走得慢，有些光辉灿烂，有些则备受屈辱，还没有昂扬壮大。比如儒家，在受到西方文化的冲击，又受到中国最杰出的知识分子的狠批扬弃，可以说是轴心文明中受到批判最全面最深入的，所有它的弊病都用放大镜照察出来加以清算，经过了水深火热，是不是炼成了金刚身现在还难说。经过如此的批判，它如果还有生命力的跃动，它应该和传统儒家社会暴露出来的缺陷划清界线。现在，儒家的发展会不会导致很多未预期的不良后果出现，我相信整个中国知识界的照察力是非常强的。但是，会不会因为批判性的照察力太强了，对它可预期的优良的后果甚至都关照不够，把它很多的资源浪费了，这是值得担忧的。特别是我在前面提到的，儒家在所有轴心文明的显著的特殊性在于它是入世的，在入世的前提下转世，而不在凡俗世界之外创造一个终极关怀的理念世界，这个以前被认为是与现实结得太紧的缺失，在面对新的挑战时会不会转化为重要的资源？我想可能性很大。这点不能掉以轻心。

在当代儒家传统中的一些前辈学者，如钱穆（宾四）、冯友兰、熊十力、梁漱溟、方东美、牟宗三、唐君毅和徐复观，在晚年都

认为“天人之际”是儒家能够提供世界的重要资源，这方面资料非常多，特别是钱宾四所谓“最后的彻悟”，后来季羡林、李慎之、张世英都对此作出回应，这不是偶然的。另外一点也很重要，所有的轴心文明都在面对女性主义的挑战，不通过女性主义这一关，轴心文明就没有发展的前景，比如天主教虽然目前号称有八亿信徒，世界上最大的宗教。但是天主教如果对性别，人口，家庭，生育，女性能否做宗教领袖等各种问题不能通过，它的影响力会越来越小。而儒家在这个方面可以扬弃包袱的可能性非常大，从女性主义角度来看，没有任何女性主义不能接受的包袱是儒家不能放弃的，我找不到一个，女性是不是可以成圣成贤，成为老师发展儒家的理念；家庭是不是应该是平等互惠的；男女是不是应当同工同酬；女性代表的价值，注重同情，注重联网，注重公义，注重礼让是不是应予突出？从习俗上看，犹太教、天主教、伊斯兰教，甚至佛教都会有问题。佛教说你下世不投胎男性，那你永远不能进入涅槃。但对儒家而言这不成问题。

在多元文化方面，儒家的基本原则“己欲立而立于人，己欲达而达于人”，以及“己所不欲勿施于人”已经是普世伦理的基本原则，它对各种不同的文明接受、承认、尊重其基本价值，并且认为对我最好的，不一定对我邻居最好，不强加于人。因此对多元文化、多元宗教的新挑战，儒家也有资源可以应对。

东亚社会在实际生活上，不管是女性主义，还是生态环保，碰到的困难非常大，它都是受到儒家文化影响的，但儒家的影响从“五四”以来却大半是负面的影响。怎样把这些理念提到群体批判的自我意识的高度来加以讨论，已是燃眉之急。因为这些影响都在下意识层，所以消极的影响总是大于积极的影响，如果不提到意识层面来检讨，它会在你不自觉的情况下腐蚀你。而

自由主义在这几百年是强势发展，它代有人才出，它最光辉的价值是它有非常强烈的批判精神，作各种不同的自我调节，任何非理性的预设、任何课题、任何实际的经验都可以摆出来谈。现在看来我们认为最好的儒家人文精神，自由主义也有，就是没有任何一个预设、或者信仰不能拿来讨论、辩难，它没有真正宗教意义下的教条，包括父子亲情，包括性善，甚至修身，所有的问题都可以讨论。在这方面儒家与自由主义有很多相通的，它们没有教条主义。基督教、伊斯兰教等在这方面不大相同，它们有教义约束，我们今后可以作为个案来谈。

我们谈到现在接触了几个层面的问题，现在还谈不上深人，但的确是碰到真正的问题了。这需要有恒心非常仔细地辨别和剖析，稍微随意一点，就可能出错。我在"赖世和讲座"中的第二讲是讲从宋明以来的中国民间社会。这一讲与狄百瑞有关，他一生研究儒家，但他发表了"儒家的困难"，这是很奇怪的事，大家一直说他是为儒家讲话，批评得不够，他现在要批评得厉害了。他是批我讲的"信赖的社会"，他说"大学"讲"修身、齐家、治国、平天下"，从"齐家"直接就到了"治国"，社会呢？儒家没有开出社会这个环节。假如儒家没有开出社会，那儒家的缺失就太严重了。我们必须追问从家庭之上到国家之下，在东亚社会中，这个空间是靠什么社会组织来填补？在中世纪的西方，从一个城堡到另一个城堡，中间是无人的空地，非常可怕。在中国，朱熹的时代，或者更早，在汉代，但至少是朱熹那个时代，就和现在的加州差不多，你一天走下来，总有庙、寺院让你休息，到处都是人。从民间习俗来看，为诗会、行会，还有庙会。你看朱熹本人，他就不只是个地方知识分子，他是全国性的知识分子，他接触的地方有福建、安徽、江西、浙江、湖南，而且通过书信，他在广大的

思想界发挥了深远的影响力。可以从都市化，从科学技术，从航海各个方面来看家、国之间的运作，国是家的扩大，家是国的基础，这些观念现在越来越有生命力。有些学者是用了西方"公民社会"的观点对中国进行无情的批判，而且他自己生活在香港、台湾、大陆，每天所感受的与生活在美国的不同都视而不见，这真是太奇怪了。韩国的学者对哈贝马斯做了很大的批评，哈贝马斯现在却很想多多了解韩国这个社会到底是怎么运作的，他所讲的"公众空间"、"沟通理性"很多方面在韩国是充分体现了，而有些在西方习以为常的，在韩国就无法落实。这对他是很大的挑战，他的想法何以不能运用于儒家社会？当然，儒家的民间社会有不同的形式，与政府的运作、社会的机制、教育的理念、礼和法的不同、修身哲学渗透在社会各方面等都有关系。有很多是需要通过经验事实来理解的。

陈：我想全球化与地方化这个问题对于讨论儒家与自由主义的关系非常重要，涉及我们处理问题的立场与姿态，因此有必要再挖掘一下。全球与地方的问题可以转化为现代性与传统资源的问题，但这毕竟不是问题的全部，历史向度的思考非常重要，但在空间意义上讨论全球化与地方化也有自在的价值。在儒家与自由主义关系的研究中，最通常的看法是把自由主义设定为全球性的，而把儒家看作地方性的。你前面已经指出就自由主义成其为现代性的源泉而言，它本身也是地方性的，在其后的发展中它不断扩大，终于在今天被认为是全球性的资源。我想这里还有些方法论的问题，任何一种文化就其本质而言都是地方的，但其中具有一些价值是人类可以共享的，我们把这些价值指称为全球性的，因此，全球性首先应当是一个价值叙述。在这个意

义上，儒家作为一种价值论说，它的价值资源非常丰富，它理应与自由主义有积极的互动，但我们现在看到的诸多观点显然不是这样。

来源于保守主义方面的批评认为，左派自由主义的平等、公义的诉求具有共和主义、社会主义的色彩，扩张了政府干预的权力，显示了“通向奴役之路”的倾向；而儒家资源中平等、民权的理念非常坚强，诉诸于道德力量以改造和建设一个好的符合道德要求的强势政府是儒家政治哲学的重要目标，出于这些特质，儒家具有与左派自由主义或社会主义结盟的天然倾向，这是一个需要备加警戒的方面。甚至有人把“文革”的灾难的历史原因归咎于儒家，把毛泽东的错误的原因也同儒家相连，因为儒家是可以与那种表面追求平等实质上集中权力的威权的意识形态拍合配置的。有人就专门在做这方面的研究。

而来自左派的批评则认为，儒家检讨与自由主义的关系，并认同自由主义中的某些普遍价值，例如你提到的自由、人权、公义等，实际上这就是认同了资本主义，甚至认为儒家的现代转化即使成功了，比如工业东亚，也不过只是对资本主义的认同，不过只是证明了资本主义的另一种胜利，这是德利克的观点，但在中国得到了呼应，汪晖几乎是未作任何修改就拥抱了它。

这显示出需要澄清一些基础问题，最主要的问题是全球化与地方化、多元现代性、每一传统文化可能现代化的依据等。像德利克的说法等于是宣布某种文化是不可能现代的，它的全部现代性的努力都只是证明别人的现代性，当然我注意到他的反资本主义倾向，但他的文化立场是极其暧昧的；面前一种观点则是判决了儒家绝对不可能现代化，他的现代化不过是把危害中国的糟粕在新的时代条件重新粉墨登场而已。这两种看似相反

的观点所恃的理论预设实际是一样的，不过一左一右的姿态区分罢了。

杜：在全球和本土的问题上，把全球与本土绝对二分的排斥性的看法肯定是越来越不得人心了。从方法学上讲有抽象与具体、普遍与特殊的关系，从自由主义角度，现代性论说的早期代表是洛克，他所讨论的完全是一个抽象的人，而不是具体的人。不附加任何条件，我们先假设一个理性的动物，是用的最薄最低的要求。胡适讲自由主义卑之无甚高论。自由主义假定的人都是追求自我利益，扩大自我的权利，虽然他服从法律但却又自我中心。亚当·斯密认为每一个自私自利的的人按照他的理性，进行合法地追求，合情是不谈的，最后可以创造财富，所谓“看不见的手”的机制来源于每一个这样的人。另一方面，凡是讲得具体的而不是抽象的，讲得厚而不是薄，讲的最高的体现、最高的价值，而不是只讲最低的要求，所谓完美主义，是和自由主义讨论的问题背道而驰的，而很多专制的观念却都和完美主义连在一起；我想这是自由主义对社会主义批评的重要因素，认为通过人的理性，通过“社会工程”，通过人为的运动可以设计社会、设计历史、设计未来，这种“理性的傲慢”，会导致极大的悲剧。

从这个角度来看自由主义所代表的现代精神，那么，所有的宗教，所有的传统文化，所有比较厚的、具体的、特殊的、具有概括性的、突出最高价值理念的论说，根据罗尔斯的立场，这些都很好，但这些都不是自由主义所关注的领域。因为自由主义只设定最薄最基本最低度的价值原则，因此所有的完美主义都要以此为准。自由主义按照它的低度标准，严格地划分了社会，这一部分叫做公众领域，那一部分叫做政治领域，其他部分或者是

你个人的信仰，或者是美学之类；而且各种问题也随之被定格，哪些问题可以谈，哪些问题不能谈，哪些问题只能在这个领域谈，哪些问题则必须放到那个领域。你可以看到在它的制度建构中，自我限制是非常强的。这就导致了很多重要的领域即使被认为是非常重要的也不能介入公众领域，因为这种介入有可能与它的低度设定相冲突，损坏了它的制度架构。罗尔斯早期就只讨论最一般的领域中的公正如何可能，受到了许多批评，他至少不可能也不应当回避政治领域，制度架构不能处理政治领域中的公平正义问题，这套制度还有什么意义呢？即使罗尔斯开展了后来的"政治自由主义"研究，而且是针对美国社会的，但是他仍然不能脱离自由主义的自我限制，他仍然要规定什么是公众性，什么可讨论，什么不可讨论，比如宗教，它有特殊性、它比较厚、它有最高的体现，因此，绝对不能让它在自由主义论域中泛滥。这样，罗尔斯的公平的政治就彻底地排除了信仰；但是没有信仰的政治可能吗？

更进一步看，自由主义的自我限制是来自它的逻辑起点，这个起点就是契约论，它是针对如何限制权力的问题，阿克顿的名言，"权力是趋于腐化的，绝对的权力绝对的腐化"。因此在建构自由理念时，有一个对人的基础设定，每一个人无论他的道德水平有多高，他被权力腐化的可能性绝对不能消解。防人之心不可无，每个人都要防人，也要防己，大家都在同一个游戏规则下运作。契约的运作要求所有的人，不管是亲人、敌人，或是路人、朋友，都可以来运作，因此每个人在运作中必须完全独立于个人的恩怨、个人的信仰追求、个人的特殊性，这个契约的维持是依靠法律，从宪法的大经大法到具体运作的法律条款，所谓法律面前人人平等，因此，我们可以看到自由主义及其契约论下的每个

人都是同质的，要使每个人都是同质，那就只能在最最低度的要求上。只有这样才能有效地约束权力，而灾难的出现则是由于缺少这套契约，用价值理想、用“理智的傲慢”来运作权力，这就与我所说的那种厚、最高体现有关。金观涛的研究也与此有关，他提社会主义的儒家化，毛泽东思想、尤其是刘少奇代表社会主义的儒家化，事实上是说，一个可以有普世意义的现代理念被传统文化的具体、特殊、厚、最高理想、最高体现腐蚀了，致使它的普世精神不能发挥，不能产生积极的作用。

关于全球与本土的问题，以前的看法基本是在自由主义影响下，把现代化当作一个同质化的过程，而把文化的差异性和所有跟本土有联系的具体的、特殊的、厚的、体现最高价值的那些资源作为逐渐消解的对象。可以说是从西方到西方之外的现代化的扩张，从西欧开始到美国、到东亚、到世界各地，大家逐渐地向这条路靠近，没有第二条路可走。但在过去的二三十年，在工业文明发展比较突出的社会出现了根源意识。本土性，或者与根源意识有关的，至少有以下几个方面：族群、性别、语言、地域、包括祖国、出生地，还有阶级、年龄、宗教。这些本土性因素，在中国传统中多半与命有关系，是命定的，与生俱来的，因此它是非常特殊的，用现代语言说都是属于认同的问题。

现在，全球化事实上加强了认同意识，而不是由于全球化大家的认同都破裂了，都是世界公民了。由于全球化，族群认同、性别认同、语言认同、地域认同、阶级认同、年龄代际认同、宗教认同反而更强了，一般我们称作“认同政治”。在现代化程度比较高的社会，我们发现，这些认同方面的影响力，不仅没有减弱反而是加强了。因此，美国能不能真正成为一个共和国，或是美国的共和不能维持而要分裂了，这当中最大的问题是族群的问

题。族群问题又是与文化多元主义、种族多元主义合在一起的。我前面还提到女性主义，这是性别的认同，由于女性主义的出现，把发达社会的一些国家，特别是北欧，加上西欧、美国都带进了社会重组，假如这些社会不注重女性的问题，要维持它的和谐是很困难的。语言的问题，你可以看法国、加拿大、比利时。地域主要是地域主权的问题，夏威夷有主权运动，美国印第安人有主权运动，这个问题不只是巴勒斯坦的问题。南北的问题主要是阶级的问题，是贫富不均的问题，现在贫富差距不是缩小而是在更快地扩大；当今世界上三个最富的人的财富何止是富可敌国，全世界四十三个最穷的国家全年总收入加在一起，等于这三个人的财富。我参加“世界经济论坛”（World Economic Forum），那里有二千个跨国公司的负责人，他们的财富、资源可能是世界资源的一半以上。美国社会中，按富有程度排，在上面的富有的百分之十的人与下面的穷困的百分之十的人差距是非常之大，在过去的十年中，最贫穷的人实际上更贫穷，不是相对贫穷，是绝对贫穷，现在刚刚有一点改变，但那是很慢的，这是非常严峻的大问题。以前美国跨国公司经理的工资与一般工人的工资相比是一比五十，现在已经到了一比四百七八十。美国人根本上是生活在完全不同的空间，在不同的阶层上。年龄代际的问题现在也非常严重，日本叫“新人类”和“新新人类”的问题，以前是每三十年，现在是每五年、每三年，就有一变，特别是生态环保、电脑科学的发展的影响，我现在用的电脑是两年前的，现在被认为是太老了。宗教认同方面，我们以前担忧的是宗教与宗教之间的矛盾，现在是在宗教内部，看以色列的例子，它最大的冲突是在内部，改革的犹太教徒和保守极端的正统犹太教徒冲突相当尖锐；伊斯兰教内部也一样；甚至藏传佛教内部也有严重

的冲突。这些本土性的东西在全球性越来越盛行的情况下反而更加突现出来,我们以前的思路是非此即彼,现在我们必须要即此即彼。

在这个新思路下,我曾提出我们必须打破三种分割,一种是现代与传统的分割,要看现代性中的传统问题;第二种是打破全球与地域的分割;第三种是打破西方与西方之外的分割。在目前的美国社会中,自由主义受到的最大挑战是来自社群主义,哈佛就有不少重要的人物,山代尔对罗尔斯的批评就很尖锐,还有查尔斯·泰勒、麦金太尔等,这些人突出社群,注意它的上下文本,注重历史性,注重其发展的流程,注重它的许多的根源意识,特别突出地方性。他们认为,自由主义强调的那些原则的普世的可行性是值得怀疑的,它后面根据的是一个抽象的个人,这样的人在现实世界中是不存在的,他的所谓的最低的要求是建构在一个特殊的法律制度下,任何一个复杂的现代社会都不能成为充分体现那些抽象原则的实例,所有的实际运作的情况都与它的普遍原则、抽象原则、最低度的要求不能吻合,没有一个自由主义理念下的人是个活生生的有血有肉的人,他只是个理念,是抽象的。而一个活生生的个人,生活和运作于社会中的时候,一定是各种关系网络的中心点,而不是孤立绝缘的个体。世界上不存在这样的个体,与动物相比,人的特殊性就在于他的依赖性更强,从婴儿开始,直到年老,一直是在一个具体的复杂的环境中互动与发展。

从现在的发展来看,因为不符合自由主义所代表的普遍原则而被消解的传统,包括儒家传统,事实上正是自由主义要重新面对的,否则,它就无法适应全球化与本土化、现代与传统的复杂的互动。这是对启蒙心态所代表的自由主义的最大的考验。

我们可以问，到底人是孤立的个体，还是关系网络的中心点，这两种理解哪一种更合乎事实、更有说服力？到底一个社会在发展它的自由时，能否与公义截然分开？这是罗尔斯努力在解决的课题。现在公义、责任、礼让等都提出来了，还有善心。以前儒家就强调法和礼的关系，只用法律来治理社会，人就不会有羞耻心，没有羞耻心就不可能真正劝人为善；因此，这个社会如果真是价值中立，道德中立，那这个社会的矛盾冲突会变得非常严峻。现在所谈的"社会资本"，而不是经济资本，就与这点有密切的关系。

还有一个问题也应提出来。即使我们认可市场经济是发展财富、创造优良的生活条件所不可或缺的运行机制，但是，"市场社会"的出现是值得忧虑的课题，假如市场运作的机制成为人们解决社会问题的基本手段，那将是灾难性的。一个现代的复杂社会，我们即使仅仅只讨论人的经验层面的各种关系，而不涉及较高层面的"认同政治"的问题，他所处理的家庭、学校、社团和其他各种社会问题都不可能只用最简单的权利的观念来解决。这就是说，即使我们全部接受自由主义提出的最低的理念，它还是不够的，它一定要建构在更宽广的人文基础上，如果没有这个基础，对于人生的意义、价值的传播都会出大问题。严峻的问题是我们怎样才能在现代社会中把价值、道德理念代代相传，不只是为了生存，也为人类的进一步发展。自由主义提供的所有的资源没有为这个领域开出空间，这对自由主义也是个大考验。

对自由主义而言，自由主义最核心的一些价值，例如自由、权利、平等、公义、契约、公民社会、民权、权力的合法性等等，每一个问题都可以从儒家来作进一步的了解。比如自由，除了消极自由以外，还需要有积极自由的最高的理念，社会主义都曾提

到人的充分自由的问题,儒家的"天行健,君子以自强不息"的人格的自由境界所包含的信息是无法量计的,很值得我们发掘。

陈:这里面还有许多更细的问题。你刚刚提到社群主义对自由主义的批评,这个批评是建立在二者对人的本质的不同的诠释之上的,自由主义作为社会政治哲学,它的理论前提就是把人界定为低度的抽象的个人,以此作为演绎社会秩序的正当性的基础。这不仅是罗尔斯的逻辑起点,也是哈耶克理论的出发点,他讲"自发的秩序"和"命令的秩序"的区别,一个重要的资源是亚当·斯密的"看不见的手"。社群主义则认为当自由主义这样设定个人的社会身份时,它实际上已经赋予个人在社会生活中的绝对优先性,而事实上的个人是不存在这种优先的。他们主张回到现实的社区与人的不可分割的共生互动中来,没有不依赖于社区的个人,也没有不存在个人的社区。我想社群主义对自由主义的理论前提的批评是有道理的,也接触到了实质性的问题,但是社群主义的这套理论如何能演绎出一套符合它的理想的制度设计,在我看来社群主义在这方面几乎没有自身的资源。这就使得自由主义可以认真地接受它的批评,而在制度建设方面把社群主义挑战的手套扔回给社群主义。

于是我想到了儒家,社群主义对人的本质的解读,在某些层面与儒家是非常接近的,至少在儒家处理个人与社会的关系上,有许多可以通读共识的方面。儒家无论在价值理念还是制度考虑上都非常重视个人与社会的关系,无论是"仁者爱人",还是"修身齐家治国平天下"都体现了人与社会的高度的统一性,这与自由主义是两个不同的取向,这种不同的取向可以展示出一系列的不同的具体方面,行为方式、正义的内涵及其处世的表

现、伦理规范、社会组织的构成原则，乃至决定分配模式的道德理念，甚至在这些方面是与自由主义相互对峙的。比如，一些人认为儒家不能进入现代化，就是因为儒家是讲群体而不重视个人，我曾给你看过一篇文章，那里就提到儒家面对的真正困难就是儒家在个人权利方面几乎完全没有资源。这些分疏的背后包涵了建立社会主义原则、建构行为规范体系所必须的基础理念，在这些基础理念方面，儒家与自由主义之间的确存在很大张力，不是可以轻易调和的。

杜：哈佛燕京社有个访问学人，从香港来，叫陈祖慰，他在做“儒家与人权”的研究，主要是揭示面对国际社会的人权论说，先秦儒家有哪些资源。新加坡经过政府、企业界、劳工、知识界和社会团体的长期协商，得出了五大原则，第一原则是社群和国家高于个人，他们认为这是儒家伦理；第二原则为家庭是组织社会最重要也最基础的成员；第三是社群和国家要尊重个人，这是从自由主义引进的观点；第四是以协调为解决任何的冲突和矛盾的基本手段；第五是在各种不同的宗教和文化中要取得和谐。它的第一原则社群和国家高于个人，这不一定符合儒家精神。比如对于屈原，众人皆醉我独醒，整个社会和国家机器腐化了，个人不能兼善天下，但我至少可以独善其身。他的自主性，道德自主和人作为关系网络的中心点，所谓中心点就是他有不可消解的群体批判的自我意识。这是他的权利。假如我们不重视这个方面，而只是强调个人的社会责任，为社会服务的精神，那儒家从先秦以来关于个体的自主性和抗议精神的许多重要资源就被忽视了。

在儒家传统中，对权力的运用有个基本的预设，是从“己欲

立而立于人，己欲达而达于人”发展出来的，就是有权有势的人、有影响力的人、能够掌握和运用各种不同资源的人，应当更有责任心、更“以天下为己任”，不是说领导者有权让老百姓循规蹈矩，而是说老百姓是日常生活不可分割的参与者，有权向领导者要求他的最基本的安全、最基本的生活和他自我发展的条件。每一个人在儒家的政治文化中，尤其是无权的、边缘化的弱势人物，更有权提基本的要求。执政者没有权利剥夺他们最基本的要求，不仅如此，仁政与霸道最大的不同是执政者要主动地为他们提供条件。无论是社会行为、正义原则，还是伦理规范、人与人的交往原则，儒家在这些方面是对愈是有权有势有钱的人愈是提出更高的要求。正因为他有权有势，所以他修身修己要更刻苦更严格，待人要更宽更善。这是一个很高的理念，在实际运作中可能会出很多的弊病，但这个理念体现了一个强烈的要求，而且它绝不是价值中立。

再看信赖，狄百瑞一直有这样的观点，奇怪的是史华慈也是同样的看法，他们认为，在传统中国和儒家理论中老百姓不是一个重要的转化社会的动力，一直到 1949 年以后，讲农民革命是社会发展的动力，才与传统的理解有很大的不同。我不能接受这样的观点，我不认为这种所谓革命的理念是偶然的、特殊的，我相信在中国的传统中一直有“水可以载舟，也可以覆舟”，一方面是指中国老百姓是很容易对待的，他不为非作歹，也比较容易满足，另一方面他又是最难对待的，因为他要造反的那种资源相当丰富，在社会、在个人方面都可以找到，假如统治者的做法违背了大经大法、道德良知，大家都可以抗议，可以群起而攻之。在 17 世纪，中国社会中“公”和“官”的分别非常清楚，并不是官就可以掌握公的资源，你甚至可以通过小的集体，二三好友，就

能对官进行严厉的批评，你个人的小集团也未必就是私人性的，它可以有很大的公信度。如果官不走公的路，民间私也不走公的路，这个社会一定解体，因此公义、公信、公正这些价值是维持社会不断发展的必要条件。

陈：我们已经接触到一些具体问题了，从儒家与自由主义的理论立场的探讨进人到一些具体的范畴，例如儒家如何看待自由、如何看待平等、如何看待个人等等。这些方面的课题相当庞杂，不仅领域宽广，而且在已有的研究中也是歧义百出。例如，牟宗三先生在《政道与治道》中曾经讲到：传统中国的政治理论只有政道而无治道，无论是儒家德化的政治、道家道化的政治，或是法家物化的政治，他们所指出的都只是为政者应该采取的治理方法和他们应有的德性。而对于政权的合法化、合法性问题，传统中国的各种理论都没有涉及。牟先生是以儒家传承为己任的，这种批判可以视作来源于儒家内部的批评。根据牟的这个说法，而对自由主义有关制度建设的各种范畴，儒家几乎没有任何发言权。我并不作如是观，因此才提出有必要深人研究自由主义的范畴系列与儒家的关系。事实上，一些不同的批评意见主要也是集中在这些具体问题方面。

其实，我们所做的是儒家式的现代价值的基本诠释，就是说所有那些被近现代发展所证明了的基本价值，儒家并不是采取排斥的立场、反对的立场，例如平等，儒家认为它当然地是社会理想，例如自由、人的基本权利，儒家并不排斥它们，相反，是期望调动所有的资源使其更充分地发展并为人类所共享。是以儒家学者对自由主义理念的同情了解为出发点，但仅仅如此是不够的，儒家有自身的资源，因此，调动和发掘这些资源，建立儒家

式的论述，也即我前面提到的"一个儒家语境中的现代性论述"，应当如何处理儒家与自由主义诸范畴之间的关系。

杜：我觉得牟宗三先生所说的"有政道而无治道"值得商量，即使在儒家内部这也不能算是定论。前面提到的韩国的咸在鹤，他认为把法和礼分开来看，法在整个中国传统中就是刑，法治在中国传统中没有，有礼治没有法治，但是把礼看成宪法主义，它有一种调节和控制的机能。合礼不合礼，不仅是判断一个社会的品质如何，而且是对一个政权的合法性所作的重要的评估，一个政权、包括运作其中的人是否合法，与他是否是公，有没有公信度、透明度，是否为了公众的利益、还是说他是私利集团的代表有关。这类问题在传统中国实在是太丰富了。魏斐德(Wakeman)在最近一篇有关中国现代性的文章中提到，在17世纪的中国官和公是区分的，这事实上就是接触到了合法性的问题，不完全是治国运作的问题。我甚至认为像董仲舒所提的"天人感应"的问题也是接触到权的素质及其合法性问题。礼作为调节和控制机制，绝对有其客观性和公众性，其参与者，例如清议，是政府内部的官员，所有的士、君子都可以评估政权的素质，春秋笔法中的褒贬的问题，不是指一个皇帝、一个王在运作权力、治理国家时的偏差，而是包含整个政权合法合情的问题。《尚书》中讨论了"天命"问题，以前说讨论周朝的那几章，都是为了巩固周朝的权力，为它自圆其说的，带有很强的宣传色彩。但是，仔细分析它的问题，可以发现它是从"天命"而立论的，而"天命"的依据最主要是来自绝大多数人民的接受，所谓"天视自我民视，天听自我民听"。人民的接受有许多方式，一种是沉默的方式，另一种是积极的参与的接受，比如文王要去对付暴君，三分之二

的人民都跟着他，因此他即使不打也已有三分之二的天下。“文王拘而演周易”，演易就是代表他的合法性被绝大多数的人逐渐地接受了，通过了他们的选举、他们的考核。任何一个王，包括他的家族、他所培养的一批官吏，他们存在的合法性完全依靠他们的行为和他们实际治理国家的成就，假如他们不行，要推翻他们就是天意，而这个天意是反映在民情中的，而民是相当积极的动力。

我是完全不接受狄百瑞、史华慈关于中国传统中民是消极的这个观念。《旧约》中说犹太人是上帝的选民，已经跟上帝签了契约，所以可以和上帝吵架，摩西就一直不停地质疑，这是犹太文化中的积极性。他们把它和中国文化比，中国传统中常常把人民描写成赤子，赤子就是什么都不懂，因此要去保它，这样就出了保民。但我们不要忘了，保民是它的政治哲学，他后面的预设是非常强的恐惧感，战战兢兢，因为天命靡常，所谓靡常就是人民将怎样对你，亦能载舟，亦能覆舟，就是人对于权力的主动性，所以也还有“防民之口，甚于防川”，就是造谣生事、讲讲话都可能把政权摧垮了。

民在孟子的传统中是个非常大的动力，绝对不是完全消极的因素，像筹码一样任君王摆布。一个君王曾对孟子说：我们对老百姓不错，可他们对我们既不敬又不仁，打仗的时候我们的士都被打死，而他们都跑了。孟子即用了“五十步笑百步”，来批评执政者抱怨老百姓毫无理由可言，意思是你残忍的程度或许比其他暴君好些但仍是残忍的，所以老百姓背弃了你，假如你是施仁政，而对方是残暴的，老百姓就不会跑了。这些资源都与政道有关不完全是治道的范畴。我想儒家不仅有治道，而且有政道，只是指涉和西方的政道不尽相同。

儒家的"宪法"主义，其实跟哈耶克所讲的"自发的秩序"的观点有相近的地方，所以我赞同周德伟那个宪章文武的译法，把宪章当作动词来了解。现在讲民主就是党派政治、轮流坐庄，但这是近、现代史，它原来的"君权神授"，"朕即国家"，这在中国是站不住的，没人敢讲"朕即国家"。类似法国路易十四讲的那些话，在中国只有商代的纣，纣说我就是天命所在，正因为如此他才被摧毁了。当然我不赞成钱穆《中国历代政治得失》把中国政治讲得非常美。张君劢办《自由钟》出了一百多期，其中许多是长期批评钱穆把中国政治美化了，掩盖了专制政体很多的阴暗面，我赞成他的批判。但是中国历史上极少暴君，也极少英明之主，大部分都是平庸之辈，社会秩序的维持绝不是靠王权，是靠整个文官系统的运作、靠意识形态、靠教育、靠各种不同的乡约、社学和民间出现的各种不同的资源。

黑格尔这些人对中国的理解极其片面，认为在中国只有大皇帝有自觉的自由，也就是说真正原则上的自觉的自由，只有皇帝可能，所有其他的人都不是真正的自由。牟宗三先生也是这样看，只有大皇帝有自由，其他的都不自由。我说皇帝最不自由，就是礼的运作，让他不自由。礼是用以约束上层的。"刑不上大夫、礼不下庶人"，所谓"礼不下庶人"是讲我们不能用一套类似法国社会学家布尔迪厄(P. Bourdieu)所讲的"象征的控制系统"来要求老百姓，对老百姓来说最重要的就是平安繁荣。徐复观先生对此有很深的了解，不要拿一些道德说教来对待老百姓，那是害了他们。道德说教是士、君子以上的人物，对老百姓生活安顿好了，达到他的自觉程度他就可以参与你的活动，这中间有先知先觉、后知后觉的问题。这个秩序原则可以维持相当久的安定，中国几千年的历史你不能说是靠残忍的统治集团来

维持,那是维持不了几天的。黑格尔说,它存在的合理性是没有的,可它存在了。帕森斯曾对我说,你应好好去看拜占庭帝国,你才能了解中国。我问为什么?拜占庭和中国有什么关系?他说,拜占庭根本没有存在的条件,可它居然苟且维持千年之久。中国就被认为是这样,黑格尔讲中国根本没有真正的历史,不应该存在,可它居然存在着,因此中国是一个永远的模式的回转,没有自觉、没有发展、没有真正的历史、没有文明。我们那些受此观念影响很深的学者事实上就是不断地表达这类的观点,大酱缸文化也罢,几千年的超稳定也罢,都是黑格尔式的话语。台湾最近关于大选的言论说什么两千年来第一次走向了民主。以前从来没有,我们今天进入了光明。从中国历史长河来看,今天是不是最光辉灿烂的时代?无论从什么角度,从社会资本的累积,从知识精英,从政治领导,从民间福祉,从社会安定,从经济发展来看,是不是到了最高峰,封建遗毒和其他各种遗毒都已取消?在这个意义上,包括海峡两岸,如何了解从 1949 年到今天、并进而了解历史、了解传统,会是大的课题。

如果了解了礼在整个中国社会的运作过程,我们可以知道中国传统是怎样建构合法性的。它的公义、下情上达、上情下达是怎么运作的,是怎样维持了这个社会的生生不息。希腊文明的许多机制到了罗马就失传了,但是古典儒家思想中的精华却是代代相传、绵延不绝,而且是有发展创新的,绝不是黑格尔的没有存在理由的不断回转。我相信只用现代民主的运作方式作标准来评价中国儒家的政治文化是很不公平的。它有很多其他资源要了解。等于我们评价启蒙时,不是说启蒙不是 17、18 世纪许多最杰出最先进的价值的充分体现,而是说在 17、18 世纪大家习以为常的许多资源,因为启蒙的工具理性的焦点非常集

中，反而被消解了。现在很多西方思想家都有这样的共识。我们看中国这一百多年，其间受到很多屈辱，而我们自己走的这条路，到今天来看，科学主义、群众路线等等，和传统文化的丰富相比，它有一种矮化、狭隘的趋向，很多资源被消解了。因此对传统中国政治文化的运作机制和价值多半是过分苛责了。我这样的说法可能会被误解为一个辩护者，辩护有两种，一种是强辩，事实都是糟粕，你硬要把它说成精华；另一种辩护的意思是希望把它当时内部的逻辑揭示出来，它是如何延续的，这么大的民族的文化发展不是错误的累积，不只是偏见和愚昧的表现，它确实创造了很多价值，它所以能源远流长并不是强势力量迫使它非如此不可。现在有人一谈西方的发展就是波澜壮阔，一说中国的发展就是一潭死水、了无改变。金观涛的那个"超稳定系统"是对整个中国文化的复杂面和内部运作机制缺乏基本了解的以偏概全的说法。它长达几千年的发展，有它内部的持续的动力，和消解危机的机制，你越严肃地面对，就越能发现资源；你越是武断地对待，结果你的了解也就越加肤浅、贫乏。

其实，即使是自由主义对待传统的立场也各不相同，像哈耶克、爱德华·希尔斯这些人对传统都是非常重视，而美国的大部分自由主义者对历史有集体的健忘，有些受法国革命影响的激进思想家则更加偏执，以革命为导向，所有的都要从头起步，一刀两断，割裂传统。我觉得这是很片面的，其实，中国的五四以来的自由主义者多半是法国的模式，直到现在有些自由主义者还在坚持要和传统彻底决裂，总是觉得还不够狠，就是鲁迅说的痛打落水狗，不狠狠地打就会死灰复燃，腐蚀心灵，因此一定要彻底切断。这种观点本身是一种暴力，造成两个主要的弱点，一就是肤浅；另一面就是从狠出发的暴力倾向，语言的暴力、观念

的暴力和思想的暴力结合在一起。在心理学上讲，你如果对自己批评得厉害，你可以转化超升，但你如果对自己残暴，对自己的人格，对自己所自来的一切都加以摧毁，那你对任何人都可能同样地残忍。你对自己的文化、传统、历史掉以轻心，或者完全反对，那你对任何文化、任何价值都会取同样的态度。这是我们的大毛病，非常严重的大毛病，所有的价值都成了非价值。在这个意义上，我们所接触到的各种思潮，自由主义、解构主义、后现代主义等，它的谱系和它所自来、它自身的传统的思想意识，这与中国当代的思想状况是个鲜明的对比。我在西方接触那些杰出的自由主义者们，几乎没有碰到一个是赤裸裸的想从无中生有平地起高楼的。

陈：我关心儒家思想与自由主义一些基本范畴的关系，是基于这样的背景，与你刚刚讲的对待传统的立场有关，国内一些学者，即使是对传统文化和历史有同情的了解的学者，他们在考虑传统与自由主义问题时，也仍然是把自由主义作为标准来丈量剪裁传统资源，这与多元现代性的立场是不同的。并且由于这个标准的导引，他们在方法上也体现了着眼于形式同构的倾向，同样的叙述方式，同样的话语结构，更易于用来考虑与自由主义的对接，我个人可能更倾向比较有历史性的研究方法，但并不排斥那种注重空间、形式的方法也可能发现有意味的问题。例如，有些学者认为道家的思想更容易与自由主义对接，因为道家主张无为而治，老、庄在这方面都有政治性的想法，从形式上看，无为而治很接近自由主义，尤其是哈耶克的“自发的秩序”。无为而治主张政府应当“为无为”，有意识的无为，政府的有所作为应当体现在它的无所作为上，而让民间有更大的积极性。汉代初年，

道家思想对统治者有较大影响，无为而治得以体现在一些政策中，实行轻徭薄赋，给民间以发展的动力。出现了“文景之治”的空前盛世，由此，甚至陈平、萧何也成了对接自由主义的取材对象。而儒家却正恰相反，儒家是积极入世的，更强调完善政府的功能，突出政府对民间的责任，对民间的组织和控制，重视对人民的提升和教育等等。儒家政治哲学是主张强势政府、提倡政府干预的，在这个意义上，儒家容易导向专制政体，而道家可以与自由民主相配合。这中间呈现了一个复杂的思想交叉，不只是对道家、儒家两种不同资源的解读，而且涉及对自由和秩序这些基本范畴的了解。

杜：这是很重要的问题。我们需要了解一些历史现象，由于秦政比较残酷，在汉初大约有七十年黄老思想的发展，因此很容易想到“无为而治”、“为无为”，并联想到哈耶克的自发的秩序。我曾提到在思想史的发展上不能从儒法斗争来理解。儒家这套理念与道家、法家有复杂的互动关系，粗略地说，孟学在许多地方接近道家的理念，而荀学的很多方面更接近法家。在儒家发展过程中，并不是单线的，余英时讲过儒家的法家化问题，瞿同祖讲过法家的儒家化、中国法律受到儒家影响的问题。另外，还有现在看来比较接近道家的儒家传统，主张给人民大量发展空间的儒家传统，也有想用政府的强制力量来控制人民的儒家，你刚刚提到“强势政府”，是从好的方面出发，把人民的生活、教育等都顾及到，从坏处来讲，就是政府的垄断和独占，政策上的主观性，例如重农轻商；很多人批评儒家就是重农轻商。我了解这每一种说法都有一定的理据，不是信口开河，但要进一步了解，又都不那么简单。

儒家传统是重农而不轻商，重农轻商基本是法家精神。法家叫“耕战”，耕就是农，战就是军。商人这个阶层法家是一直控制的。儒家并不轻商，在孟子那里，士农工商是个分工的观念，即每一个角色不仅是必须存在，而且都会发生积极的作用。农就是以农为本的意思，没有农便不能生存；没有工就没有制造；没有商就无法通有无；没有士就没有教育、没有理念、没有价值。按照现在的说法这是比较宽广的人文视野。这不是一个想当然的说法，而是有确切的历史根据的。

我们看“盐铁论”的辩论，这是了解汉代文化的很大一笔资源，这是文学与大夫的辩论，大夫就是宰相桑弘羊，文学事实上就是儒生。桑弘羊的主张是盐铁官卖，现在的说法叫做垄断。但文学之士是反官卖，主张由民间经营。桑弘羊要对商人有绝对的控制，而儒生们则反对控制商人，主张让他们自然地发展，绝对不要用政府力量扼杀他们。桑弘羊在外交上强调对匈奴一定要征战，而文学则主张和亲，强调软性手段。在社会秩序的维持方面，桑弘羊主张由政府强力从上自下地加以统一，文学则主张让各个地方，各个层面去充分发展，形成社会的自发的秩序。很明显，文学之士所讲的是我们今天归结为道家理念的那些政治主张，而那时是儒家在提倡和捍卫这些主张。

儒家思想中对政府和社会秩序有两个层面的看法，他强调政府的责任和责任感，社会生活中，你没有一个领域可以辞其罪，你都要照顾到。但是在政府实际运用政治权力、政治权威和各种政策措施时应有相当大的自制，许多领域政府不可以干涉。儒家注重民间讲学、兴建民间书院，这部分是不是应由政府控制，我相信在儒家思想内部有张力、有冲突，有些是比较倾向法家式的，有的是比较符合道家原则的，这是不同的。这种不同的

背后当然是不同的对自由和秩序的理解。

可以进一步看看孟子的角度，尤其是他的分工的观念。帕森斯讨论人类文明的发展，他注重两个人，一个是韦伯，另一个是涂尔干(E. Durkheim)，他认为这两个人同样重要。涂尔干关于分工的论述，他每年一定看一遍，那是一本很厚的大书。涂尔干非常明确地提出两种社会融合，一种叫做“机械的整合”，一种叫做“有机的整合”。二者之间最大的不同在于，有机的整合是通过分工造成自然秩序，各种角色都出现在社会生活中，每个角色都有自己的依据和秩序，逐渐造就了社会的有机的联系。而机械整合的社会只有极少数的分工，例如耕、战等，是被统驭起来的机械整合。而儒家当然是有机的组合，绝对注重多元、注重各种不同的领域及其相互发展。有人质疑孟子的另一说法，“劳心者治人、劳力者治于人”难道不是对劳苦大众的歧视，对精英主义的赞赏？但我们重新讨论孟子的论述，发现他根本不是以劳心来控制劳力的简单模式，而是一个互动模式。用现代语言表达就是服务阶层和生产阶层的关系，有的人是直接参与生产，有的人是完全不参与生产，但如果没有他们，社会秩序也不能维持，他们就是服务阶层，包括知识界、政府官员。这是广义的服务阶层，是以知识和智慧服务于社会，不是在餐馆打工那个服务。再进一步说，孟子是要为士，即不直接参加生产又不从事政治活动的人，就是他自己那种人，创造生存空间，什么样的生存空间呢？使得机械的分工世界变成有机的分工世界，他们从事的是意义世界的建设，这就是哲学意义上的“为民请命”，当然他可以造成政治上的压力，成为政治运作的反馈系统，但是他又不是统治者的智囊、幕僚，他有独立的人格和精神，他是上下与天地合流，他的价值和力量来自于传统文化，来自于超越的向往，

来自他的主体意识，来自他对社会所有福祉的承诺。

这很像葛兰西所说的"有机知识分子"，他是从社会机制中出来、而又渗透在整个机制中。哈耶克曾经说过"精神贵族"。一方面他是社会的润滑剂、批判者，他储备的是一个民族的文化资源，他是社会资本、是道德理性、是精神方向、是意义的承当，但是，是不是他不直接介入生产关系，他就不成其为一个阶级？书院、学校的目的就是培养这种人，有文化学养的人在职业选择上可以选择做农民或者做商人，这个方面有个很大的误解，就是樊迟与孔子的对话，他问孔子怎么种田种菜，孔子说不会，这方面不如种地的，樊迟走后，孔子感慨地说了一句，樊迟，小人也。这就不得了了，轻视劳动人民了。其实，你只要了解士的分工和职能，或许就不会这么看，孔子的意思是，你问我种田，这不是我的本业，也不是我的专长，你该去问种地的、种菜的，你跟我学了这么久，你都不能理解人还有很多别的价值，这些方面你不问，反而问种菜、种庄稼，这样的学生难道不令人遗憾吗？孔子的"小人也"是樊迟，而不是那些种菜、种地的，何来歧视劳动人民？对于孔、孟而言，农工商的价值是不言而喻的，不种地就没有吃，不盖房子就无处住，这都在经验层面，还需要证明吗？可是士的价值不一样，孔、孟就要说服农工商，我们是什么人，我们为什么要存在，政府为什么要尊重我们，因为我们所做的使这个社会真正成为有意义的社会。一方面是为士开辟生存空间，另一方面是呈现经验世界之上的意义世界，所谓先知先觉的问题，而且，真正是通过身体力行把它创造出来。你看希腊哲学，希伯来的先知或者僧侣阶级，或者牧师、传教士、长老，这些人格形态与士有密切关系，但是士不能归约成他们那个形态，他具有哲学家的反省能力，但绝对不是一事不知的哲学家，也不是那种别人都没

有听见只有他一个人听到了上帝的声音的先知。士是什么呢？孟子说“先得我心之所同然”，这就是人文价值的体现。不是农民、工人不能体现，只要你有自觉的反思，你也可以做到，所以颜回才能说，舜何人也，禹何人也，有为者当如是。只要立志发奋，你也可以做到。在儒家这里，圣人绝不是超人，把我们最珍贵的人文价值通过他的身体力行体现出来，给我们远大的理想和向往。在这个意义下，充分的自由展现和各种不同的人格交相辉映，是绝不矛盾的。

陈：你讲到人格实现和塑造的问题，让我想到一个人，罗伯特·贝拉，你也提到过他。他曾领导了一本书的写作，叫做《心灵的积习》，他在那里提到，在现代社会中的大多数人，想像通过什么手段去得到一个东西，比知道你到底要什么要容易得多。这当然包含了对工具理性大行其道的批评，但他强调的是如何从正面去建设健康美好的人格，他说：现代人已经没有办法确立什么是合乎道德的美好生活。确立这个词可能还不能恰当表达意思，他用的是 Justify，里面有以正当性为尺度的反复证明的含义，也即是经过自我的深思熟虑而选定的美好的生活。就是他所说的到底要什么的含义。

杜：很有道理。对不起，我先说一下，因为这段的情况我比较熟悉。这本书是几个人合作的，本来我也会参加，因为调来哈佛，离开了柏克莱，所以没有参与。他那时从美国人文基金得到一个暑期的讲习，有十二位年轻的大学教授和他在一起，最后他留下四个人跟他合作，都是相当优秀的，我都很熟。你提起这个让我感到惭愧，最近贝拉七十岁，他们几个人要出一个阐述贝拉

理念的论文集，贝拉希望我参加，我答应了，还没有写出来，现在这本书就快要出版了。当时我们这批人一起在他的办公室念文本。他的基本理念是要超越西方的两个大传统，一个是亚里士多德的传统，另外一个是洛克的传统。这里面有点道理，亚里士多德所了解的德性是通过习惯的不断积累，洛克是早期自由主义的低度要求，没有道德实践、修身这一面。他主要是针对美国社会出现的问题，过分突出强调工具理性、强调个人的权利、个人的发展，这些追求是掠夺性的。这与所谓的"美国梦"有关，你在美国生活总有些基本要求，汽车、房子、工资、旅游等等，这是无法输出的，世界资源无法维持这种生活方式。贝拉有深刻的基督教的传统价值，他还研究德川宗教、研究东亚文明、研究佛教，以及儒家，特别是阳明的心学。他关怀的是人的自由的充分展开是应当建立在人的价值理性的充分展现，因此他批评洛克及其后的发展，也批评亚里士多德，他对麦金太尔论亚里士多德的著作很欣赏，但对麦金太尔走的路向非常保留，他还是美国新教徒的伦理，比较认同如何恢复美国的教会的价值等等。

贝拉对一个社会、乃至一个个人的价值理念背后所必须的精神磨练有深刻的感受，在儒家讲是修身，佛教就是修炼。没有修身哲学的自由理念特别突出权利的观念，创造了一个冲突矛盾的社会，比如惟利是图，这是你刚才说的前面的那种，是如何得到的问题；而你应当要什么，那后面的道德理性根本发挥不出。美国在这方面是一个非常突出的社会，他的感受与美国实际的文化状况，尤其与美国的青年文化有关。从 60 年代开始，到了 90 年代，大家慢慢发现了这样的问题，在美国社会的价值传播是通过好几个制度渠道，在 60 年代，按其重要性排下来，家庭、教会、学校、同辈、媒体，最重要的是家庭在传播价值；到了

80 年代,教会的力量减弱了,学校的力量也相对减弱,但家庭的力量还是比较重要,同辈和媒体的力量则增大了;到了 80 年代后期,90 年代,家庭、学校、教会都没什么大影响力了,青少年大家自己相互学习,再向媒体学习,而媒体只是反映他们要什么。大家都知道要什么,可是没有人会问应该要什么。这是严峻的问题。希腊哲学中叫 Human flourishing,我希望找到好的翻译,非常难译,那是各种不同的潜力充分地运用,像鲜花一样盛开绽放,全面地展现,这就是应该要什么的问题。如果没有这一点就像马尔库塞(Marcuse)讲的,都成了"单面的人"。这种单面的人只靠冲动,有些我们中国的学者认为这最好,就是情。情当然好,可是要厚才好。甚至不要说吃喝玩乐,就是最简单的要求比如"食色",也都要修身。其中,有文化和没文化的区别太大了。你认为你随心所欲,要什么有什么,那就是自由,其实,你是最简单的情欲的奴隶。而且,广告宣传可以创造你的欲望,你整个是被这个机器在运作,一点自由都没有。

这个问题我希望我们能继续谈,这接触到资本社会的大问题,你刚提到,假如儒家在工业东亚发展出来的一切,只是证明资本主义胜利的一个例证,而资本主义什么价值都没有,只是一个市场经济;儒家就只是这样一个儒家,我们的学者只看到这么一点点,那是极其可笑的。讲一个插曲,贝拉告诉我,他在社会学系开一门课,讲社会理念,他就把柏拉图的理想国和孟子拿来作为整个建构现代社会的两个理念,选六个学生读理想国,选六个学生读孟子,然后大家一起讨论。他说,他发现开始时学柏拉图的理直气壮,而读孟子的有点理诘词短、招架不住,可是随着阅读越来越深人,研究孟子的材料越来越多,情况反过来了,孟子的说服力越来越大了。柏克莱也出了不少研究孟子的专家,

例如信广来。那些研究生在读了孟子之后深受感染，认为他的相关性在许多方面是我们不能想像的，至少是与柏拉图不相上下。通过对孟子和柏拉图这些古典资源的掌握，来切入你刚才提到的要什么与应该要什么的问题，怎样把一个单面的人转化为立体的人，怎样使一个完全为情欲所控制、在后现代的虚无主义氛围中长大的年轻人，通过对不只是柏拉图的西方、而且包括孟子为代表的东方的各种的古典资源的了解，发现人生的意义，转化为有深厚价值理念的真正的人，这方面成了贝拉发展教育理念的重要的关切。

陈：我们应该把意义这个问题再深入讨论一下，意义论域是一般的自由主义者都不愿意涉及的，而又是儒家学说最为关心之所在，但这两种论说现在都得面对意义领域的重建。贝拉的努力是开了个头，更艰苦的工作还在后面。

古典的意义论域的瓦解，是从笛卡儿和休谟开始的，之后工具理性的蓬勃发展更对其摧枯拉朽。法国大革命早期展现的社会理想是个复杂课题，现在处理得稍嫌简单；早期的“自由、平等、博爱”基本上还在价值理性层面，它是不可分割的整全论说，但在后来的实际发展中被割裂了，自由主义和共和主义分别地享受对自由和平等的偏爱，这就是我前面提到的自由与平等的对峙。而工具主义的兴起更进一步地使“自由、平等、博爱”的价值层而迅速地庸俗化，自由与市场相结合，平等则与民主制度相结合，博爱则成了无所落定的游魂。至此，古代意义论域及其勉强传承的一些近代残余被彻底地颠覆了。当代学者几乎无法在近代社会找到依据来复兴意义世界，他们不约而同把目光投向那个被近代思潮毁成瓦砾的古代废墟，聆听从遥遥岁月中传来

的远古先哲的教诲。贝拉就是这样，他不仅重视孟子和柏拉图，也同样地重视亚里士多德，他启动重新讨论意义，就是从亚里士多德开始的。

亚里士多德伦理学的基点是认为全部的思考的最高意义是建立一个符合道德的美好生活。为什么是全部的思考？为什么对宇宙、对自然的探索也要包括在内？这是目的论和价值论的统一。亚里士多德是个目的论者，认为存在着最高的目的，宇宙万象、自然的生生不息及其秩序、人间历史的绵延流长，无不都是指向这个最高的目的，是这个自在目的的不断展开。那么人呢？人也是目的的造化。人有情有义，有理有智，人是有选择能力的存在。目的赋予人不同草木的造化，乃是为了让人用自己的理智来认识和了解最高的目的及其秩序，倘使人滥用了造化给予的灵性，人就甚至草木不如，这就是人的意义。因此，道德意味着对最高目的和秩序的体认，以及在这认识过程中所获得的快乐、幸福和充实，这很像中国古代对道德的理解，循道而有所得，是谓道德。所谓合乎道德的美好人生，就是合乎目的和秩序的美好人生，价值是统一在目的上的。这个基本的叙述模式直到今天还在沿用，贝拉所说的“应该要什么”就是目的的追问，价值的中心课题就是最高目的的确立，没有目的也就无所谓价值的问题。只是我们今天讨论的目的已经不再是亚里士多德宇宙目的的那个目的了。

工具理性对于亚里士多德最大的打击就是消解他的目的论，目的论被解构之后，价值论便成了断线风筝，无所挂靠了。这是当代所面对的形而上的困境中最主要的问题，因此，我们又可以说颠覆形而上，就是颠覆终极价值。

和亚里士多德相似的另一个希腊表述是来自苏格拉底，他

的名言是“不经反思的人生是不值得度过的人生”，强调人通过理性的自我反思来确立意义，因此这句话在价值论上又可以表述为“没有意义的人生是不值得度过的人生”。也正是为了那个被自我反思所认可、确立的意义人生，苏格拉底才可能坦然赴死，那里面存在着激动人心的目的境界。

在现代社会中意义论说已经很不同于轴心文明时代的建构方式，那是大开大举的整全叙述，现代的意义论说是以反抗工具理性为目标而开展的，这成为我们梳理现代思想的一个最简单的线索。以马克思为例，很久以前我曾提出《资本论》首先是一部伦理学著作，因为它是从意义世界出发，解构资本世界的合法性，因此它与现代经济学注重数据分析、建构运作模式，以工具理性为研究手段的科学性著作是完全不同的。有人看不到这一点，于是致力于划分早期马克思和晚期马克思，以为早期马克思关怀异化问题，突出了人文意义，而晚期马克思转向了对资本主义和历史发展规律的科学研究，不再是个人文主义者了，这是错误的看法。没有对异化的关心、对人的意义的丧失的焦虑，他根本不会以毕生的精力从事颠覆资本主义的研究，事实上，他对许多经济问题的解读，已经被证明是错误的，不符合资本世界发展的实际情况，《资本论》、马克思主义之所以在今天仍有意义，被不断发掘，最主要的原因就是他的人文理想，而其核心部分就是从异化反思开辟出来的意义论域。他穷毕生心血反复指出，资本的运作创造了一种新的异化，不同于费尔巴哈的“宗教异化”，即“劳动异化”。人的意义在资本运作中被消解，人不再为生存意义而活着，而是为了维持生命的手段而活着，生命的目的不复存在，谋生的手段成为目的，这是以追求效果、利润为指标的社会给人带来的灾难。

更有意思的是韦伯,他曾对工具理性赞美有加,认为这是走向现代的最大动力。但到了晚年,他最忧虑的课题却是普世的工具理性的建立导致自由与意义的全面丧失,对意义的如何复兴表现了特别的关怀。

儒家思想在这方面虽然也有压力却并不强烈,从先秦至今,儒家的核心从未偏离过人的生命意义的关怀,从来都以提升人的品质和境界为中心,即安身立命的问题。但是,进入现代社会的儒家应当赋予这个传统以新的意义,它必须要面对两个基本的问题,一是如何处理效用与意义的关系,二是意义或者价值究竟是选择的存在,还是另有普世的根据。

在韦伯和绝大多数自由主义学者那里,工具理性被理解为追求效益的手段的考量,它并不涉及目的的考虑,甚至于不关心目的究竟是什么。尤其是最终的目的,对工具理性而言全无意义,它是完全不能用效益来度量的。这就导致了另外一个观点,价值是一个主观立场,因为它是不能被公共工具所衡量,韦伯的名言是:个人必须自己裁决,孰是魔鬼,孰是神圣。这个选择不可能从外在获得,惟一的依赖就是个人自己。哈贝马斯称其为决策主义立场。把价值看作纯粹主观性的领域,事实上体现了一个重要的立场,反对任何形式的价值强制,没有人有权力把价值转化为一种暴力凌驾于每一个体之上,迫使其接受,必须让每一个个人有选择价值的权力。这毫无疑问地是抗拒任何形式的思想专制所必须的底线原则。可是理论上的困难并没有解决,我把哈贝马斯的“决策主义”进一步地叫做“无凭的决策”,个人在对最终价值选择、决策时,他的凭据是什么?你凭着什么裁决此是神圣彼是鬼魅?由于设定价值是主观性的,反对价值可以公共讨论,选择就一定是纯主观的,不可能有任何公共凭据介入

个人选择，所以我称其为“无凭的选择”、“无凭的决策”。这是工具理性太过铺张地发展之后，社会在意义领域中最基本的特征。由于选择纯属个人主观，诺齐克便极端地喊出惊世骇俗的名言：人有选择当奴隶的自由！既然价值是中立的，选择是自我的，自我为什么不能选择做奴隶呢？我们可以看到极端的工具主义甚至连已经成为常设的价值底线都维持不住，这是真正令人恐惧的。它表现在，在公共领域中，价值教育已经被放逐了。它的严重性甚至使得自由主义者也开始关心了。一些知名的学者，例如哈贝马斯、德里达、布尔迪厄等都已经致力于公共论说方面的研究。我想，儒家资源在这个方面可能会率先取得它的现代突破而大放光彩。

杜：你谈得非常好，有机会应该请你专门讲一下。回到你先前提到的贝拉在《心灵的积习》中提的问题，很久以前，那时贝拉还在哈佛教书，曾经讨论到这样一个问题：美国之成为共和国，它的意义何在？他那时的分析有点失之粗浅，但很能反映你刚刚提的课题。当时在学术界有两种论说，一种认为美国是没有价值预设而出现的现象，美国代表的是一种实验，通过选择而创造的文明；而且年轻，可塑造性很大。认为美国社会没有什么价值先在、没有意识形态，社会主义在美国不能开展就与此有关。代表这条思路的一个学者叫做丹尼尔·布斯丁(Boorstin)，他是芝加哥大学的教授，曾是美国国会图书馆的馆长，美国国会图书馆馆长是美国人文学的最高的荣誉。他分析美国建国以及当时一些重要人物，就持这个立场，基本上走韦伯工具理性的路子。他不认为这是灾难，而是美国最大的财富，有权可以选择魔鬼也可以选择神圣，它就是通过各种不同的选择创造出来的文明。它与

法国、俄国等不同就在于它是“无凭的自我选择”所创造的文明。早期，甚至杰弗逊都认为关于宗教理念、关于价值、关于信仰都是个人的事，公共领域只能通过法律来塑造，这就是早期自由主义的基本精神，现在也叫做“保守的自由主义”，与哈耶克的观点有不少是相合的，这是一个在理论层面卑之无甚高论而在实践层面却因长期积淀而颇有可观的大传统。诺齐克更极端，走向无政府主义，就是“人有选择做奴隶的自由”。

另一种思路，例如贝拉这类的，是强调基督教文明对美国的塑造力。他们认为早期的美国就像《旧约》的“出埃及记”，是由被残杀、宗教迫害的压力很大而逃出来的一批新教徒所建立的，因此，整个美国文化的发展，和基督教理念中走出埃及，在凡俗世界建立一个真正公平合理的社会有关，它的理念预设是非常强烈的，绝不是“无凭的选择”，而是主动自觉的群体抉择，是由基督教理念推动所创造出来的文明。在美国的教科书中常把华盛顿比作摩西，把林肯比成耶稣基督。

直到今天，这两套思路对于了解美国社会都仍然各有说服力，中间的矛盾冲突是非常尖锐的。就是你刚才讲的“你要什么”和“你到底应该要什么”的冲突。一个方面，美国社会的市场经济就是根本不考虑你到底应该要什么的意义世界，它就是在面向你要什么，满足你的欲求中发展出来的文明；但另一方面说，不是，美国后面确有一个根深的理念。孰是孰非，功过很难论断。你认为美国后面有个理念，可能造成像越战那样的后果，美国成为世界警察，美国标准就是世界的标准。你不相信基督教、不相信自由、不相信市场、不相信民主，那你就该被教导。另一种则认为，我们是在做实验，应当不干预任何人，别人也可以做自己的实验。这中间的张力是非常大的。

但是有一个显著的现象是公认的，就是伦理学在美国的兴起。职业伦理、公共伦理、学校伦理、家庭伦理、社会伦理、政治伦理现在是显学。我那时来美国念书，哈佛哲学系没有人开伦理学课，要开伦理学，得从密西根大学请查尔斯·史蒂文森(Charles L. Stevenson)。现在哲学系所有的人都对伦理学有兴趣，罗尔斯、诺齐克、斯凯伦(Scanlon)，他是从普林斯顿请来的，还有普南最近开宗教伦理的课很轰动，在这个意义上有没有形而上的重建，在十至二十年前，人们认为这是荒谬的，现在不会了。特别是生态环保的问题出现，等于提出了何谓人，人是怎么来的，生命有没有意义，人仅仅是个创造物，还是人也有创造的潜力，各种问题都随之出现了。因此，你提到的苏格拉底和马克思的问题，苏格拉底的"没有经过反思的人生是不值得度过的人生"，在伦理学中很重要，意义世界失落的问题现在成了大家的公共关怀。我讲儒家伦理，连中学生都很有感受。

关于异化的问题，有些人甚至这样理解，"罪"就是人和上帝的异化。上帝按照自己的形式造人，是希望能体现他的爱和他的无穷的智慧；但是当人或者是因为过分傲慢、或者是其他的理由，使得他和原来上帝塑造他的理念有了分化，这就是异化，异化才出现"原罪"。人变成工具化了，他为了维持他的生活，经济条件，甚至政治秩序，这些成了他的终极关怀，这就把相对的变成了绝对的，这是人类文明的一个大的迷误。

儒家的情况大家耳熟能详，它是有涵盖性的人文主义，所谓有涵盖性就是与启蒙以来以人类中心为导向的人文主义有很大不同，后者是与精神世界、自然相分裂的。儒家有四个基本向度，个人、社群、自然、天道，个人与社群的健康互动，人类和自然的持久和谐，人心和天道的相辅相成，这是儒家的人文视域。在

韦伯的“世界的解咒”中，这是属于人与天地万物为一体的理念，都在复杂的现代社会被消解，都被认为是乌托邦理念。但现在看来，有一部分已被消解的理念是永远无法恢复了，因为它太过肤浅、片面。但是，像儒家所体现的面面顾及又有分疏又有综合的人文精神，不仅没有像韦伯所想在世界解咒后瓦解，反面在今天跃动出新的生命力，尤其是在对峙工具理性突出、手段消解意义时，它的生命力表现得更鲜明更亮丽。以前冯跃明说有生命力但没有说服力，就是批评说起来头头是道，但没有推证的理据。我想我们现在的工作就是要把这个理据严格地推证出来，这个过程一方面是实践，这是绝对不可逾越的，没有实践就没有见证，只是空口腾说；基督教有生命，因为它有真正的基督徒，犹太教也一样，伊斯兰教、佛教都有真正体现它的精神的人；如果我们只是在学校里空谈儒家，而在实际生活中没有起真正积极的作用，那它的价值当然很有限。但除此之外，我们从事理论研究的人还有另外一种工作，就是与实践可以配合的理论工作，必须开展能够与实践环环相扣的严格的理据推证，这个工作现在刚刚开始，做得很差，正因为如此，整个文化中国的精神资源特别薄，尤其是文化中国内部有反思能力的知识分子，包括有反思能力的公众性的科学家所掌握的文化资源还是相当薄弱，这与我们的理论建设没有做好有关系。我们希望儒家要进一步地发展，让它与自由主义、社会主义，以及其他各种宗教进行对话，这不仅是少数儒家学者的工作，而应当是所有受到儒家文化影响的公众知识分子的共业。

在价值理性建设上有一个艰苦的工作要做，价值理性一定有体验、有实践，有我们称为“自知自证”的方面，即身心性命都投人的感受，我叫它价值理性的主体性。这种对价值理性的承

诺开展出来的主体性，绝对不是主观主义，而且必须突破、超越主观主义，主体性才能建立。主体性与客体、客体性是完全可以沟通的，它们之间的障碍隔阂来自主观主义。关于主体性的资源儒家是非常丰富的。从比较宗教学来讲，俄国所代表的东正教，受到东正教影响面对现代挑战的那些人，在这方面确有感受，他们提出深度主体，和逐渐深化的主体性，这是思想上的大突破。这个思路跟孟子的"掘井汲泉"可以完全配合，可见，它越深入就越容易有它的普遍基础。所以说我的强烈的感受、强烈的认同体验和主观主义可以分，和客观世界、和公众领域的价值可以合，这个工作非常艰巨。我认为，个人内在的实感，但既非私，又非主观，而是可以在公共领域开展和证验的共感。

我曾提出一个同心圆，从个人到家庭、族群、社会、国家，个人问题在儒家讨论中为什么特别复杂，有禽兽观、人鬼观、梦觉观等等，就在于区分你是在讲一个能够真正建立主体性的个人，还是在讲一个私我。私我一定有限制，而且是排他的，而真正有内在资源的个人一定与其他人有联系。比如，班尼克(R. Panikkar)曾讲过这样的例子，基督教神学家经常问印度教的神学家，你们讲印度教讲梵天和真我融合无间像一滴水回归大海，那么个人是否即消失了？班尼克的回答是，当一滴水落到大海里，这滴水所以成为滴，是靠很多物理的压力才能形成，假如你的注意力集中在使水成其为一滴的物理力量上，滴水融入大海，这些力量便被消解了；但是你的目的是看水的本性，即使是一滴，它也还是水，这时，当它落入大海的时候，限制它成为一滴的那些力量消解了，但它却成为大海的一部分，大海就是水。那一滴水的个体性不仅没有消失，而且充分展现。这是很值得注意的问题，我们经常讲个体性，那到底指什么？

宋明理学为什么要区分私欲和天理，天理就是个人，程明道说，吾学虽有所受，我的学问到处是从人家那里拣来的，但是天理两字却是自家体贴出来的。所以，天理就是确定我是什么，在他的个体、他的自我、他的本性中有他的超越的向往，他这个个体是通联在真正的人性的了解之中的。

在这个意义上，我们可以进一步理解，不能把实现目的的手段异化成目的。假如人的真正自由就是可以自由地选择魔鬼或神，那上帝创造人，使人成为上帝的使者，与此相去得实在太远了。当然你有选择的自由，可是假如这个自由保护你选择魔鬼、选择当奴隶，就是上帝创造人、给其自由的最明显的异化，那么，这个异化正是应当消解的病态，而绝对不是什么人的自由的光辉表现，假如，自由意味着可以选最坏的，希腊哲学的意义就荡然无存了，不只是亚里士多德，柏拉图就问过，一个行善的人是不是快乐的？假如这两面不能统一起来，那就意味着要么是清教徒那样极不快乐的行善的人，要么就是完全没有道德观念的享乐主义，难道选择的自由就应当导致这样的非此即彼吗？

在儒家思想中，既不走禁欲主义，当然也不走滥情主义，它所主张的就是"人同此心、心同此理"，大家都能在生活世界中合情合理地展现自我的真实内容，这里的合理合情绝不是乡愿式的，而是所有的最高价值都能在平常世界中充分体现。这也是儒家核心价值之一，人类的最高价值不能独立于日常生活之外，孔子说我对我的君希望跟我要求我的臣对我一样忠，这件事我办不到；我对我的兄希望跟我要求我的弟对我一样悌，这点我也没有办到；我对我的朋友希望跟我要求我的朋友对我一样信，这一点我也没有办到；我对我父母的孝跟我要求我的子女对我的孝一样，我没有办到。有些人，包括史华慈都说，孔子是自谦，曰

常生活的事有什么了不起呢？我想不是，这是存在主义意义下非常严肃的对人的存在条件，特别是有深刻的伦理学意义的存在条件的认可，就是说人与人之间的各种关系，要达到完美的境地是非常不容易的，因此，你在每个片刻都要警戒自己、不可掉以轻心。由于他在生活的基本方面不掉以轻心，他才能够把最高的价值在人伦日用中体现出来，假如人伦日用都是庸俗，只有在庸俗世界之外才能创造真正的精神世界，其中有英雄的价值、有神性的价值等等，那是希腊文化、基督教等外在超越的意义世界，不是儒家。韦伯就不了解儒家精神世界的意义，他眼中的儒家就是"适应世界"，即使柏森斯接受了我的观点说成与世界相和谐，但他的了解也是乡愿式的，他后来才会提出要从拜占庭帝国复杂的人际关系、复杂的官僚系统来了解早就应当瓦解的中国为什么会存在那么久。

能够把公共性在人的主体性的最强烈的感情中开发出来，这是儒家的大贡献。在这个意义上才能了解政府绝对不可以把家庭当作与己无关、与国无关的私人领域。以前，这个关系被政治化的儒家异化了，家庭中训练出来的孝子将来就是忠臣，异化就在于把家庭伦理直接用来为国家服务，塑造一批没有反思能力、没有抗议精神的奴隶人格。但是，假如家庭是训练充分做人的条件，包括他做政治家，做企业家、政治领袖，这个训练的本身是让他的才华充分发挥，而不是异化他，任何使他的情感、感受产生异化的，都是对儒家伦理的曲解。这中间可以开出许多新资源。在这个立场上，我们绝对不能接受诺齐克的选择做奴隶的自由，不仅你没有选择做奴隶的自由，我们也不能让我们的孩子、我们的亲戚、我们的朋友、我所关照的人有选择做奴隶的自由，不让他有选择做奴隶的自由，不是危害了他的自由，而是为

他真正展现他的人格创造光辉的条件。

在父子之间，贝拉曾写过一篇文章讨论这个领域，他比较基督教和儒家，认为基督教有突破家庭伦理建立普世伦理的能力和精神，而儒家没办法做到这一点。我对他作了质疑，后来他接受了我的观点，还把我那篇文章介绍给许多朋友。在父子关系上，中国有句话"天下无不是的父母"，你没有办法选择你的父母，你不能选择父母跟你和父母之间如何建立一个正常的伦理关系这之间是有距离的，为了建立这个正常的伦理关系，儒家的基本原则是"君君、臣臣、父父、子子"，就是父亲要做得像个父亲的样子，如果父亲做得不像个父亲，使得孩子不像个孩子，我们不能怪这个孩子，因为这个父亲造成了孩子不像孩子；假如这个孩子成为一个不像孩子的孩子正好就是我们自己，我们没有办法辞其罪，不能说因为我的父亲很糟，所以我就自甘堕落，这是反思的能力。那么你如何改变这个关系，首先，你不能切断这个关系，不切断如何改变？可以，你的资源不是来自超越上帝的理念、不是来自社会压力，而是来自你对你父亲能够成为父亲内部所具有的资源的理解，这是自我的理想，也就是"父父"的后面这个父，你做得不像父亲，我希望你做得像父亲，这是完成自我人格不可或缺的条件，不仅希望你做更好的父亲，也希望你做更好的孩子，也希望你做更好的丈夫，或者更好的君、更好的臣。在这个复杂的关系中建立了一套互补的伦理机制，整个五伦和三纲为什么有这么大的不同，三纲是单相的，而五伦是互补的。正是互补的五伦建立了复杂社会关系中的有机的道德理想和规范原则。可以把它看作中国式的儒家的社群伦理。

现在，西方学者也开始讨论社群伦理。人们常把社群伦理跟山代尔连在一起，因为他非常明确把自己定为社群主义，而且

是从批罗尔斯开始。他提出“美国的共和”，突出共和理念。另外，有一个杰出的犹太学者，叫艾提奥尼（Etzioni），他的社群理念是从社会学出发的，对克林顿政府的影响非常大，克林顿许多关于社群的主张和看法是受他影响的。从哲学方面出发，有麦金太尔，他主要是从亚里士多德和阿奎那发掘资源，在 1989 年夏威夷的东西哲学会议上，他提交一篇论文，题目是“亚里士多德和儒家的不可通约性”，他是根据社群伦理的理念，对儒家也是同情了解，认为整个儒家发展的全貌还没有呈现，而亚里士多德的资源已经展现，所以不可通约，假如我们也已经展开出来，那就可以在同样的水准上进行比较，在面对现代西方文明时，儒家伦理和亚里士多德伦理学究竟谁更有亲和力。他不是随意说说，而确实认为是值得进一步发展的大工程。另外，还有一位叫做玛瑟·汝斯邦（Martha Naussbarn），现在在芝加哥大学法学院任教，她有一本书《人的修养》，她是研究亚里士多德的专家，但这本书却很像儒家的讨论，在 1988 年的世界哲学大会上，她做的报告是关于希腊哲学中的养成教育，讨论教育成人的问题，我也作了一个报告，我的报告是讲儒家的教育理念。这个论域已经展开得比较宽广了。另外，当然还要包括查尔斯·泰勒，所有讲社群伦理的，背后都包含着深厚的资源。

我现在觉得，在严格意义的哲学领域，一般的思想领域和知识、文化的领域，关于伦理的问题、意义世界的问题、人的价值的问题，现在都提出了。在多元文化背景下，儒家的意义如何开发，谁来开发？就只是一批从事儒学的人来开发？我想所有受到东亚文明影响、对比较文化有兴趣的人应该共同来开发，这是个共业。这中间的核心问题就是与自由主义的关系。自由主义如何进一步发展，哈耶克对这个问题比较清楚，他讲的市场背后

有很多深刻的伦理学的因素，这点是毫无疑义的。即使是绝对反哈耶克的那些社会理想浓郁的自由主义者，现在他们是忧心如焚，国际化和不加节制的市场经济的发展造成人类最大的不平衡，也造成生态环保的大规模的破坏，从这个意义上提出了“人何以自处”的问题。可以说，各种自由主义，柏林所代表的，或者是加尔布雷斯注重大政府的自由主义，或者是其他反对政府干预的自由主义，在不同程度上，对这个问题都有共识。我上次提到布坎南，他提出除了自由的理念，不能不提出责任，这已经成了潮流。有些已经不在任的政治家，像戈尔巴乔夫、卡特、施密特、李光耀，他们也在搞责任问题，还提出了“责任伦理宣言”，但是被批判得很厉害，因为他们的责任有以权威强加于人的危险。但是，如果是儒家伦理的责任，情况就不一样，儒家强调有钱有权有势的人，他的责任应该更大，无权无势的人应该受到保护和照顾。我想，这是和人权、尊严等可以配套的。

还有一个重要的观念也出现了，叫做 Civility，我不知道该怎么翻是最好的，与它相关的有三个相反词：文明的反面是野蛮，民间针对官方，文则和武大相异趣。Civility 在儒家中有极其丰富的资源，我主编过《东亚现代性中的儒家传统》，爱德华·希尔斯有一篇文章专门讲 Civility，他很肯定地认为孔子是儒家哲学中 Civility 和中国市民社会观念的重要源头，儒家在这方面有深厚的传统；但他另一面又指出，包括《论语》在内的许多儒家文献中，市民社会必需的很多条件，司法制度、抗衡精神和机制等等，完全没有出现，一方面资源很丰富，另一方面毫无资源可言。这是他的看法、评断。他在晚年，去世前几年，每年都开关于中国知识分子的课，研究《论语》等。现在看来，在目前的环境下，对我们提出的这些课题作进一步的研究，条件是比较成

熟了。

陈：在价值问题上，自由主义内的各个流派有一个共识，就是承认价值多元。根据他们的观点，社会不可能建立在统一的价值观和统一的宇宙论基础上，只有在对各种派别而言公约性最大的因素才可能成为构筑社会的基础。所谓最大公约性是什么意思，我想有两个基本面，第一是最底线的价值观念，比如人权、自由、平等、博爱，无论什么派别可能在语义上有不同的诠释，但不会在语词上反对它，一个语词可以被共同使用，就包含了对这个语词的基本规定面上的公约性。例如，你可以说你理解的人权和我理解的人权不一样，但你不能说我根本就不要人权。第二方面是最大程度的相对公正，以一个相对公正的运作体系，来适应不同宗教、不同文化的人们所需要的经济生活、社会生活、政治生活、文化生活，如果没有这个相对公正，所有的社会运作都不能开展，所有不同的族群都不能共处，所有不同的团体都不能沟通对话，这个社会就解体了。相对的公正是一个社会在大多数民意取向上能够被认同的最重要的指标。

如何才能达到最大的相对公正？自由主义主张容忍、回避、搁置的原则。就是说容忍一个社会中存在各种不同的文化、不同的宗教，甚至相反的思想派别，在有关社会的根本取向上搁置来自最高理念的那些分歧，在社会公共生活中回避在哲学、宗教、道德上有争议的问题。这样虽然相互争执的不同立场、不同观点不能完全消除，但可以得到纾解，这是自由主义所期望的合理的社会。

这样一种立场由于放弃对价值的统一性的追求，招致许多批评，山代尔对这种原则的前提提出质疑，认为这种近乎文化真

空的人是不存在的，自由主义等于把文化因素从社会公共生活中都排斥掉了，从哪里找这样的人来构造社会呢？多元文化主义大多数会举伊斯兰教的例子，认为自由主义的这番言论是根基于政教分离，可是对于伊斯兰教、藏传佛教、马克思主义主导的社会，根本是政教合一的，它不可能接受这个前提。我想对儒家而言，也有同样的问题，儒家提升人的精神境界，背后也有一系列的运作的考虑，如"修身齐家治国平天下"，它不能只留下修身纯属个人的方面，而把后面的家国天下这些公共领域都放弃掉，这是儒家不会接受的。

自由主义这套主张的长处是确保宗教宽容和思想言论的宽容，从制度上排除了一种思想对其他思想的专制，保护了思想言论、宗教、哲学、道德和精神理想有起码的发展空间。

我的问题是儒家如何处理这个基本问题。儒家坚信有放诸四海而皆准的统一的价值原则，它的理想可以由一己而推及亲友、他人、族群、国家、社会、自然，直至天道。尤其孟子的"四端说"，更把这种统一的价值建立在人性的基础上，正因为此，从孟子和宋明以来的儒家特别注重人性的开发，强调提升人的品质和境界，突现出积极自由方面的企图心。强调主动性，强调通过教育改造和完善每一个人，有非常强烈的使命感。深信统一的价值，在这个原则下应当如何处理言论多元和宗教宽容。在儒家历史上有一些公案，比如孟子拒杨、墨，国内有位颇受敬重的前辈学者曾对我说，孟子对杨朱、墨子的批评，不仅太过尖刻，而且随口骂人是禽兽，有违学术多元的原则，不够宽容。同样，韩愈辟老佛，也是有名的案例，对老庄和佛教的讨伐，更有不容异己的霸气，的确苛之过甚。加上，历史上的儒家社会和政治化的儒家事实上有着久远的控制、打压异端的思想专制的历史，我虽

然不认为这与儒家有直接的关系，儒家也常常被当作异端遭到整肃，但是统一的价值观念与统一的意识形态之间是非常容易过渡的，如何保证统一的价值观念不会转化为统一的意识形态，意识形态总是会与行政政治的控制手段相联系，因此它往往会越出思想争论的范围，寻求运用权力的解决方式。这不只是儒家的问题，历史上的天主教、伊斯兰教都曾有相似的窘困，其程度要远远超过儒家。

你有一个基本立场我是完全赞同的，你多次强调“杀一无辜而得天下不为也”的原则。这个命题透露出“消极自由”的气息，但又更多几许道德力量和正义信念。因此我在考虑一个儒家学者应如何处理思想宽容的课题，它有什么资源。例如，你经常强调关于“不忍”的同情，这是否可以转化为宽容原则。从儒家资源出发，是否有可能建立这样一个理想的社会：既有统一的价值，又有相当的宽容？有道德提升的优势取向，同时保证充分的言论空间？我想儒家学者不仅要面对自由主义架空价值原则的缺失，同时也要面对它的回避法则和宽容原则。我想，就把关于这个方面的探讨，作为我们这个系列的最后一个主题吧。

杜：这个问题要说细了，我们还得有一个讨论系列，要等安排下一次了，这次的系列讨论已经涉及了多方面的问题。先从我个人经验说起，这个问题正是我近几年反复思考的。你讲得非常恰当，就是这个问题：儒家资源能否创造这样一个理想社会，既有统一的价值，又有相当的宽容，甚至能够接受多元文化。这应当不只是一个理念，同时还是包含制度建构的大课题，不完全是个态度问题，这是个挑战。

上面我们最后谈到儒家的最高理想，就是学做人，严格地说

是成圣成贤,君子希贤,而贤希圣,一直向上推,是儒家的人格理想。可以肯定地说,在一个现代意义的自由民主社会中,这样一个理想的发展的空间要比在一个专制社会中大得多。说起来这似乎是一个悖论,一些现在在讲亚洲价值的人,例如李光耀、马哈蒂尔,是以儒家或伊斯兰教理念来批判自由民主社会,而且压制言论自由,粉饰权威政治,为权威意志寻找儒家式或伊斯兰式的借口。苏珊·桑塔格(Susan Sontag),有强烈的批判精神和社会良知,我认为她是当前美国杰出的思想家和作家,我很欣赏她的文化评论,希望有机会能与她交换看法,她在《纽约书评》上对儒家伦理作了非常尖刻的批评,她的批评依据就是来自李光耀这些人,认为儒家伦理是为权威政治创造了条件。最近,美国的Liberty House(自由之家),包柏漪是负责人之一,在批评亚洲的一些专制现象的同时,提到受到儒家影响的一些亚洲国家朝鲜、越南、中国都有权威政治的倾向,他们把儒家的论说和自由民主思潮看作是尖锐的对立。甚至专门从事中国文化研究,并且很有成就的麻省理工学院教授白鲁恂,他就认为"儒家式的民主"是个矛盾的组合,犹如残忍的仁慈一样,意思是说儒家式的民主根本不可能,伊斯兰教还有可能,此外,他在讲政治文化时认为整个东亚社会,尤其是中国大陆,儒家影响很大,要想走向民主是非常艰难,甚至是不可能的。最近有些变化,有些人在拿这个变化做文章,金大中在美国的《外交季刊》发表专文,对李光耀以儒家为权威主义的观点提出了修正,他是天主教教徒,对儒家曾有尖锐的批评,现在他有所改变,提出儒家有许多资源,可以和自由民主配套。李登辉则是从新教出来的,不仅对儒家文化,对整个中国文化都有非议,他讲"出埃及记"是要走出中国文化,走到民主自由,他认为两岸的矛盾是狭隘的民族主义,就是汉人沙

文主义，是和儒家大一统观念结合在一起的意识形态；而台湾已经是通过自由民主创造了新的空间。有趣的是他又提到儒家的民主，可以看到这个问题的讨论相当复杂。许多人现在都接受儒家传统有强烈的抗议精神，韩国学生、台湾学生、大陆的学生以天下为己任的抗议精神当然是为自由民主的理念创造条件。我们可以了解到在儒家与民主的论域中真是众说纷纭。

把这些都作为背景，我谈谈在这个方面我最近的一些经验。1997年，联合国科教文组织要发展普世伦理，金丽寿想邀请十二个哲学家到巴黎，可惜我走不开，我推荐刘述先去了。在第一次会议上，大家一致接受了孔汉思的普世伦理的理念，他的理念实质上就是自由主义的最大公约，就是罗尔斯努力倡导的最大程度的相对公正，孔汉思是想从价值多元出发，发展公约性最大的伦理原则。当时得到许多人同情，刘述先也接受这个观点，哈佛前校长的夫人瑟西丽·巴克(S. Bok)很欣赏这条路线，因此多少算是形成了一个共识，我也基本接受。

可是，1998年我去意大利参加这个会议，麦可·沃瑟(M. Walzer)的构想得到了很多人的认同，他写过一本书《薄和厚》，他是从多元文化出发，非常反对离开具体的历史、文化的背景抽象地谈一个普世原则，他认为即使建立起来也是没有说服力的，哪怕是最底线的，它也有很多预设，比如人权、自由等，把它们作为抽象原则，如果再和西方霸权结合在一起，会产生许多不可预期的不良后果。这就对孔汉思原来想要发展的论域提出了质疑。孔汉思当时的目标非常明确，我们坐下来，发表一个宣言，其原则是在巴黎已经拟定了的。

其中另有一个值得注意的背景，1993年，在芝加哥召开一百周年的世界宗教议会，在1893年曾在芝加哥召开过第一次世

界宗教议会，清朝政府还派了官员代表儒家参加了这次会议。世界各个不同的宗教都派人参加了。那次会议最有影响的人是印度的维瓦·肯南达(Snami Vivekenanda)，把印度精神文明提出来了，在西方引起很大震撼，受西方宗教影响的人开始重视亚洲的精神文明，并发生兴趣，那是一个重要的转折。1993 年的宗教议会，以孔汉思为首的一组人，花了一段时间讨论普世伦理，就是你所说的找最大公约、最底线标准，以建立普世伦理的基本模式。孔汉思是天主教神学家，他的策略是先在天主教内部找最大公约性，容忍是最重要的因素，梵蒂冈官方的天主教意识形态，和对它进行质疑但没有离开天主教的神学家之间有很大的张力。例如对妇女的权利问题，堕胎的问题，如何得救的问题，人口的问题等等。这中间找到公约之后，第二步就是在天主教和新教之间找最大公约，这当中有个重要的信念，宗教之间的容忍和和平是人类的容忍与和平能否建立的重要前提。第三步就是处理亚伯拉罕的三大宗教的公约性，即犹太教、基督教、伊斯兰教。在这之后，就是世界轴心文明宗教之间的对话，除了三教之外，要把佛教、兴都教、儒家、道家，放到对话中。最后一步是所有信仰宗教和完全没有宗教信仰的人对话，这样可以把人类社群普世伦理的最大公约提出来。我不知道罗尔斯对此有什么反映，瑟西丽·巴克也是个杰出的自由主义者，她很赞成。当然，这里面最基本的还是自由人权等导源于现代西方的“启蒙”价值。

最近，有个新情况值得注意，孔汉思和施密特这些前政府领袖联合，他们认为，因为市场经济的缘故跨国公司的影响力越来越大，使得政府力量愈来愈差，因此除了关于权利的价值之外，还应提出也是普世伦理的责任伦理，所以，他们发表了责任伦理

宣言，也是孔汉思起草的。但是，出乎他们的意料之外，所有主张人权的那些团体群起攻之，特别是媒体，反击得很厉害。我很能理解，从自由民主的潮流来看，这个所谓的理想价值把最大公约、最底线标准长期发展所建立的善缘给曲解了。现在的问题是责任应不应该包含在最大公约之中？

芝加哥的宗教议会经过好几年的努力，得到两个原则，一个就是“己所不欲、勿施于人”，有些人认为它与“己所欲、施于人”是同样的价值，但我认为不尽相同，它们有区别。“己所不欲、勿施于人”不能接受把你认为是最好的强力推销给别人，这里牵涉到宗教弘法的问题，能不能使非基督徒变成基督徒、非佛教徒变成佛教徒。因此只能是“己所不欲、勿施于人”，心理学家艾历克森(Erikson)就说过“己所不欲、勿施于人”是更基本的，有更大的公约性。另外一个原则是康德的“人是目的”，把人当人看，而不当作手段，这与儒家的“己欲立而立人，己欲达而达人”也是同构的。从这里可以推出基督教的“十诫”和犹太教的一些原则。有一个重要的犹太教长老叫赫莱尔(Hillel)，他的学生问他，假如你只用一只脚站着，在这么短的时间中把整个犹太经典的核心价值表述出来，你说什么？他说，“己所不欲，勿施于人”，你们好好去念犹太教的全部经文(torah)，不是知道这个原则就够了。可以看到人们是在形成一些共识，但这只是起步。麦可·沃瑟看得很清楚，问题并没有解决，能解决天主教内部的问题吗？教皇能听你的吗？亚伯拉罕三教之间矛盾冲突的问题能解决吗？现在我们担心的是宗教内部的矛盾，以前只担心宗教与宗教之间的矛盾，以色列前总理就是被犹太教保守的极端分子刺杀的。这些问题不是靠找到底线原则就能解决的。

我们可以把孔汉思当个例子来看，他一生是从事基督教研

究，他有一本书讨论如何在现代做个基督徒，有一千多页。其中只有三十多页是讲比较宗教，讲到儒家的只有二三段，这是你实践做一个基督徒所作的工作，你作为基督教神学家作的那个工作和你现在做的普世伦理之间的关系是什么？是从基督徒来看，还是已经超出基督徒了？当然他确实有所转化，也是真诚的在做普世伦理的工作。他说以前在天主教中千年来接受的观点是没有可以离开教会而得救的，这个理念已经站不住了，连教皇也不能坚持了，这是面对新教的挑战，你可以不通过教会而通过信仰得救；更宽的论域是你可不可以离开基督教得救？伊斯兰、犹太教的人可不可以得救？现在的回答是当然可以；再进一步，不信上帝的人可不可以得救？如果不行，那佛教徒、兴都教徒怎么办？最后可以问到，没有信仰的人可不可以得救？他当然是慢慢宽松，容忍度增加了。但这是不是解决问题的办法？这是一个方面。在另一个方面有来自研究先秦的学者的批判，罗思文、安乐哲都不相信人权论说真可成为普世伦理的基础，还有在香港的小丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)，他提的观点是儒家所代表的民主是非自由主义的民主。

我想我们不必从这些方面去争议，而应当问你刚刚所提的一个非常重要的问题，保证最大程度的公正是不是必须回避哲学、道德、宗教的问题？这里碰到韦伯的挑战，他说他对宗教而言是“音盲”患者，可他毕生想解决的问题是宗教问题，是宗教在社会中的作用问题。后期的维特根斯坦想解决的是人生意义的问题，人的由来及其价值的问题。如果这些问题都不能进人公众论域，都被价值中立消解掉，就像以前说的我们大家先忘掉我们是基督徒、伊斯兰教徒，来共同面对一个问题，这在实践上从未成功过，在理论上也有相当大的危机。这就是洛克的困境，他

的自由理念是从人作为原子人的绝对抽象推导出来的，我们假设那个原子人的理念出了很大的问题，那你如何进一步理解自由与人权？我问一个问题，假如我们相信人是理性的动物，他的理性表现为他自己知道他的利益，他是在市场公平竞争机制中充分发挥他追求利益的方面，他符合社会的法律要求，这样一个经济人是自由主义信念的基础，这样一种人究竟是为社会创造了很大的财富，还是社会的祸害？现在我们发现即使他创造了很大的财富，他为人类社群造成的灾难也是非常严重的。这还不是指人和自然之间造成的困难，是因为这套理念对社群的问题从未加以注意。

法国大革命讲“自由、平等、博爱”，博爱就是社群，后来由于出现了雅各宾专政，那些讲自由主义的人不敢碰它，都回避了。这个非常大的理论空间没有被发展，所以从家庭直到人类社群，在自由主义理论中资源相当薄弱。只是谈个人和作为原子式的个人和政治权威之间如何协调的问题，这当中能够开出来的就是法律建构。但是从家庭到宗族到族群到国家到人类社会，出现的各种问题，自由主义能谈的空间很不够，而且理论也相当薄弱。假如你不再坚持一个已经过时的立场，即认为人类的发展是经过迷信的宗教、形而上的哲学，最后是实证的科学主义立场，那你就必须承认在现代公共空间和世界和平中，宗教所带来的强烈的感情所造成的祸害。你想在终极关怀上采取骑墙的态度，让人们都作为理性的动物来考虑安排经济、政治问题，对不起，你连请他进入你的语境的可能性都没有，更不要说能形成什么结论。你看美国社会，涉及终极关怀的问题、宗教信仰的问题、族群问题、女权问题就摊在桌面上，几乎天天碰到，即使你想架空它，你也不得不面对它，而自由主义的资源在这方面如果不

积极开发,也许连发言权都会丧失掉,乃至在大学里,它的影响力也会越来越小。现在哈贝马斯、罗尔斯等注意到这个方面,加强对公共领域的研究,罗尔斯提公共理性,哈贝马斯思考沟通问题、主体间性,他们的视野还是在西方,希望能够在自由主义运作成熟的社会中取得成功。我看这种实验能够成功的机会并不大。因为他们既没有比较文明的视野又缺乏对根源性、特别是宗教的理解。

对此,我绝无幸灾乐祸之感,好像你们搞不成,就可以把你们一笔勾销。我对哈贝马斯和罗尔斯有同情的了解。我认为自由主义最重要最有价值的就在于它的确是一步一步走出来的。美国的民主社会之所以能够成功,它的法律制度的有效运作是与自由主义一步步的实验有密切关系。这个实验多多少少表示了在慢慢消解宗教冲突和种族矛盾,不能说它没有成功。几十年来,你把美国看作一个大的实验,它的实验过程是慢慢地逐步开放的,有些被认为是不可能的,它做到了;有些矛盾以前被认为要导致美国的分裂,但它没有分裂;以前认为它不可能接受的,它容纳了,比如黑白之间的人种问题、妇女平权的问题、移民参政的问题,以我们自己的经验来看,作为一个在中国文化中生长的人、一个知识分子,整个西方世界中真正能够让我们发展的空间还是美国最大。你可以在德国生活十年、二十年,但你很难成为它的文化的组成部分,英国,法国也大致一样,但在美国就有这个可能。这和自由主义理念的发展有密切的关系。通过法律程序,你要形成一个压力集团,它可以让你形成,也给你发言的空间;你想在短时间要改变它,虽然不大可能,但它还在发展的过程中,它有长期发展积累的善缘,特别是制度建设方面的善缘,但总有水到渠成的一天,前景大有可观。

这不意味它没有问题，它有太多的问题，关键是你怎么看待。比如犯罪，犯罪问题已经成为美国最大的企业，像在麻州，一个罪犯所花费的比培养一个大学生的费用还高，现在把许多犯人送到得州，得克萨斯现在成了美国犯人企业的大本营，造了很多监狱。最重要的问题是重犯、重科的比例很高，百分之七八十，人们会想在这样的社会中该用重刑。但我未必赞同李光耀对美国的批评，一个美国年轻人在新加坡把汽车漆弄坏了，他们就抽了他几鞭子，在美国就认为这很残忍，但他的家族认为该打，他自己也认为该打，他的父亲有不同意见。表面上看，一个小小的新加坡用一种反自由主义的，表面上像儒家的权威主义方式，来解决它的社会问题，对美国各地和各阶层都很有震慑力。但我认为，这种方式、这条路子，可能消解了自由主义最好的价值而没有把儒家人文精神中最核心的价值体现出来，把问题混淆了，而且在实际操作上，不仅不能相得益彰，反而可能是恶性循环。广义地看，这与中美之间相互不信任、语言的暴力斗争都与此有关。

回到自由主义的贡献来看，要建构自由主义理念认为所要建构的那套秩序，这条路没有任何一个现代文明社会能够摆脱掉，没有这套秩序，其他任何高远的理想都不必谈，一定是异化。你看东亚、中国、拉美这些地区出现的问题，都是自由主义认为一定会出的问题，比如权力的腐化，由于法律制度不能建构，经济发展到一定程度就成为朋党经济、裙带经济，个体的发展没有健全的法律框架就会演变成黑道、金权，而这些问题都无法处理，台湾就是这样。自由主义的长处，我们谈到的最大公约、最大程度的相对公正、最底线的价值，我认为，正是因为它卑之无甚高论，有头脑的人都能接受，有很大的说服力，它才能一步步

落实；最难就在它的实践。再高的理想、最辉煌的价值如果不能具体实践民主自由的基本价值，都只是空谈。在生命形态不可或缺的生活经验来看，民主和自由不是一个理念而是实践，尼布尔(R. Niebuhr)说：因为人性本善，民主才有可能；因为人性本恶，民主才成为必要。罗蒂认为美国是最了不起的，其他社会难以企及，背后就是自由、民主、人权的信念。Amartya Sen 对所谓新自由主义批评非常激烈，但他最近的书也叫做"Development as Freedom"，讨论自由的价值如何能发展，反对用政治手段进行不合理、不合情、不合法的控制。哈维尔(Havel)对计划经济、社会工程作了非常严厉的批评：你认为你可以设计、可以安排、可以把各种不同的最高理想加诸于人，可实际上你连最低的维护社会公正的原则都没有建立起来，而建构的过程当然是非常困难的。

很多声称自己是搞民主的人却最起码的连个会都开不成，甚至连聊天都有困难，就是不给别人说话机会、不听别人的观点，很多讲自由主义的中国的知识分子实际上霸道的权威心态到处表现，如果他掌权了，自由主义的理念根本无法落实。由于这一面的原因，现在重推胡适，胡适的理论成就不高，也不是了不起的思想家，但他有基本的行为和信念非常符合自由主义，他容忍、宽待异己，这是最重要的。这样的人在中国社会和文化中国地区不多见。

我们举证了以上自由主义的贡献，最大公约，最大程度的相对公正、最底线的价值标准，以及自由、民主、人权这些价值理念，和它的宽容原则；那么，面对这一切，儒家作为一个有涵盖性的文明接受这些的可能性有没有？或者是否有必要？在我看来，不仅可能，而且必要。换言之，假如这些原则和儒家的基本

信念发生冲突，不是这些原则要改变，而是我们要重新思考儒家的原则。像"三纲五常"这些就是必须重新考虑的。这个检验是非常严峻的。从比较宗教学的角度来看，所有的大宗教传统都要经受这个考验，天主教、基督教、伊斯兰教、佛教，不只是儒家。甚至达赖最近也常说，我事实上是个民主主义者。你作为一个神学领袖，怎么会做民主主义者，你的转世是可以民主选举的吗？可是儒家说民主主义事实上是可以落实的，这不是随便可以说的。所有的轴心文明的精神传统都有相对的精英主义，而儒家在这方面没有什么包袱，可以走这条路，它有从"人人皆可以为尧舜"的基本信念发展下来的一套政治建构应该可以接受像最大公约性、最大程度的相对公正这些原则。

你提到一些具体问题，孟子批杨、墨，和韩愈批老、佛，我们在儒家民主的现代思考中应作如何看待，这是很有趣的。这里牵涉到意识形态斗争的问题，在文化多元、宗教多元中，在思想和意识形态上，对人的发展、社会的发展会有各种不同的理念，我们应有殊途同归和大道并行而不悖的信念，但也要面对鱼目混珠，面对人的发展中的异化，这中间的争议是不可避免的。因此对这些大公案要做仔细的分辨。从孟子的角度看，人的充分发展要从不忍到忍，这是渐进的过程，有一些抽象原则，在历史发展过程中已经演变为意识形态，是迫使人必须要接受的，它对人的基本理念的开展有很多危害。孔子就曾问道，以德报怨如何？他很反对，因此反问何以报德？所以才提出"以直报怨、以德报德"的构想。蒋介石先生对日本宽大为怀，曾标示"以德报怨"是体现儒家的仁德，肯定是曲解。这个论域中包含了对基督教精神的批评，基督教讲博爱时你打我的左脸，我可以送上右脸，我能容忍你，而儒家讲的这一面并没有丧失容忍，而是进一

步指出在人与人的相互对待中有一个动态的相互关系。别人对你好、你也对他好,别人对你不好、你同样也对他好;这样你对对你好的人和坏的人就完全没有分别,孔子主张,对你好的人,你也对他好,对你不好的人,以直道行之,还他公道。这在实际运作中,绝对比普世的基督原则更有实效。你要求人时,只能如此,不能让每个人都做耶稣。墨子认为,每一个人都应把路人看作像父亲一样亲。儒家的批评是,假如这成为一个原则,大家对他的父亲也就跟对路人一样淡、疏,因此,你在实践原则上必须考虑,能不能把完全宇宙化的抽象实在付诸实施,这中间必须有所分疏,我想罗尔斯他们也在考虑这类问题,哪些可能性大,哪些可能性小。杨朱的问题是充分的个人主义,拔一毛而利天下不为也。在个人主义下,社群根本无法建立,家庭、国家都会解体,孟子斥其为无君。在这种情况下,你不能不作出严格的批评,这之间的争议绝对不可避免,这是使文化保持资源不断增加的动力,假如不让别人想、不让别人辩论,就只有一种声音,文化是会枯萎死亡的。我认为可以理解孟子的"吾岂好辩",假如不辩,大家都很好,就堕人了相对主义,那么,不仅最高理想不能开展,就连最低标准都维持不住。

这里还有另外的问题可以开展,柏拉图根本不能接受理想王国中有音乐,他认为音乐本身就是一种腐化;而儒家认为有些音乐腐化,有些则可以发挥潜移默化的教化作用。假如我是个儒家,认为古典音乐不腐化,其他都不好,但我是不是可以用行政命令去禁止它们?新加坡可以走这条路,但我们不能,与自由原则的那些冲突你怎么面对?儒家在这方面会进行格义,从责任伦理的角度,你作了这个决定,应该充分考虑它的未预期的后果。儒家的这种立场,使得它的运作空间非常之大。儒家允许

和提倡辩论，这是自由主义坚持的基本原则。比如言论自由，它是不是可以包括黄色新闻的泛滥，更令人忧心的是把儿童当作被剥夺性的残忍的性对象，像哈佛神学院院长的下台，主要不是那些黄色照片，而是那些把小孩作为性对象的东西，美国社会自由思想的主流对这种行为是不能容忍的。你说言论自由，我在网络上就搞这些，你怎么办？在美国，最近关于性干扰、黄色、儿童受残害等大事的发生，对它的言论自由是很大的挑战。美国有个怪人叫弗雷，他就是最早地把所有乱七八糟的东西放上电视的人。女性主义跟他辩论，他就抱住自由主义的大旗，所谓言论自由。在这方面儒家是有资源的，儒家以前有过火的地方，郑声淫，不能听，现在以那个标准电台电视所播出的大半是淫声，你要不要禁止年轻人去听？但你听了，是否就表示你是个相对主义者，随他去听什么。为什么不可以想像另外的方式，用社会的力量来培养第一流的音乐家，美国就很难，法国、德国用政府的力量办最好的电视，可以有其他的选择，但我可以跟你竞争，为什么这样就一定不行呢？

对于自由主义来说，一个重要的课题是怎样面对虚无主义、相对主义，听任虚无主义、相对主义肆行，那就任何价值都不能建立，不是说有个最低标准以后，其他的都会自动长出来。现在是一切价值混乱，因此如何能有统一的价值，同时又有相当大的空间的课题出现了。这个问题的出现意味着自由主义所理解的公共空间是很不够的。2000 年九月，联合国请七百个宗教领袖召开千禧年宗教高峰会议，这是第一次要把这些宗教领袖推到公众领域，本来这些人对话的都是他的信仰者，即使开会也是宗教之间的交流，现在，联合国出而把这些人放到国际舞台上，要他们在政治的、经济的、社会的舞台上发言。为什么现在我们有

这个需要呢，假如自由主义是对的，对价值不肯定也不否定，让他们在他们的领域中自行其是，而现在他们都要来了，都要进入公共领域了。有三个组织在支持这件事，一是联合国，二是CNN，钱由他们出，第三是哈佛的宗教研究中心，具体如何做，是哈佛在帮他们设计。这三个组织都是自由主义那些原则和最低价值的主要推动者，联合国是毫无疑问的，关于推动人权等等；CNN所代表的是通过世界媒体把美国的自由主义价值传播到世界各地；哈佛作为一个学术园地，本身就是言论自由、学术自由的典范。

我会参加这个会，我想应该向他们展现另外一种视角，要告诉这些精神领袖，这一次你们是公众知识分子的角色，而不是精神领袖，你面对的是全球人类碰到的大困境，社会解体的问题，贫穷的问题，生态环保的问题，各种价值失落和精神危机等大问题，这不是某个宗教的问题，而是人类的问题。你要以你宗教领袖的身份面对凡俗世界发言，也就是说宗教领袖可以扮演知识分子角色，这就意味着精神性的问题可以在公众领域中谈，这两方面的互动可以造成新的境界，这是哈贝马斯、罗尔斯尚不能想像的。这不在自由主义的理论系统中，他们的触角还达不到这个领域，但他们心里有数，这类问题必须触及。这种新的境界是一种深刻的人文精神的不断地显现，它并不反对宗教，并不排斥对最高精神的追求，同时又致力于实现人与自然的和谐、人与人的沟通理解。它突出同情、慈悲、礼让、责任这些价值，而且绝不用这些价值去消解自由主义关于权利的一系列价值，相反，是使它们变得更加厚实。使理性的光辉在各个方面都放射出来，而不仅只局限在工具理性上。这样，自由、权利、个人尊严、法制作为基本原则都能奠立在更加宽广厚重的哲学理念和实践基础

上，使普世价值不为自由主义的藩篱所局限，融人更多的内容，哥伦比亚大学的宪法权威路易·韩肯(L. Hanken)就问：为什么同情不是普世价值？为什么礼让不是普世价值？为什么人是关系网络的中心点不是普世价值？这样才有可能形成真正的对话，我们才能照察到利用儒家使它变成狭隘的权威主义的缺失，才能批判新加坡的办法、韩国的办法、大陆的办法或者台湾的办法，只有经过这样的转化，东亚社会才可能真正成为儒家文化的现代典范，而不只是一个经济奇迹。

中华民族的再生，当然会是经济现象、军事现象、政治现象，但它的文化信息是什么？假如它的文化信息不能充分展示，只是扭曲地落实了别人文化的一鳞半爪，我们所经受的几百年的屈辱就太不值得了！真正的亡国，是亡你的文化、亡你的心。哀莫大于心死，心不死，就有感性的觉醒，有感性的觉醒，就会有理性的反思，有理性的反思，就会有批判的建设，就会有中华民族再生的全视景观。

东亚的知识分子向西方学习已经有近二百年历史了，日本是从"兰学"始，整个东亚都先后学英国、法国、德国，现在是学美国。大半的中国知识分子都把了解西方当作成为知识分子的必要条件，可是在长期的学习过程中，慢慢忘掉了自己的无尽宝藏，结果真是以西方的价值马首是瞻、亦步亦趋。我们这一代刚刚开始有了崭新的视域，你看胡适与杜威的关系，就是师生关系，不是相互参照的关系。而现在我们和我们的老师，甚至哈贝马斯、德里达等已经建立了平等互惠的条件，他们也是这样对待我们的。重要的问题是资源能不能开发，这是靠我们自己去做的。以前我们希望要有国际论坛，现在有了，可论坛只是形式条件，它的软件怎么做，如果我们没有，论坛又有什么用？我以前

认为东亚是西方以外惟一现代化成功的社会,同情了解并批判认识西方的声音一定会来自东亚,但现在我很担忧,东亚的精神资源太薄弱,伊斯兰的文明、拉美的文明、印度的文明,很多方面的精神资源都比我们深厚得多,如果我们不能尽快地开发我们的资源,使它从薄到厚,那很可能我们取得了一个现代化的外壳,在那里面并没有属于我们的灵魂和心脏。好像日本人花了很大的资金买了美国的各种硬件,包括好莱坞,但是所有的软件都不是它的。但至少它还有卡通、漫画,中国的情况可能更糟。这方面日本应该是我们的一个借鉴,日本没有出什么国际性的知识分子,专业化的情况太严重了,从政治家到学术界,国际化人物极少,现在碰到的除了全球化、国际化,还要再亚洲化,更是进退维谷。沟口雄三,东京大学的名誉教授,对这一困境特别关注,也积极寻求解决之道。

自由主义在中国的发展,从五四以来,道路即非常曲折,一直到现在,它的积累的过程并不理想,没有形成一个坚实的自由主义传统。罗荣渠汇集了从五四到1949这三十年来中国知识界一些主要的大辩论的文献,书名是《西化与现代化》。在那段时期,主要由《申报》主持了好几次主题辩论,到底中国现代化应走社会主义路线还是资本主义路线?应当是农业导向还是工业导向?是中国文化本位还是西方文化本位?那时,累积了一些资源,可惜很多人后来投笔从戎,前后是军阀割据和日本侵略,一些真正有水平的知识分子,在我们的记忆中,很可能就只有一篇文章或一、两个发言,真是冰山一角,但我们读到他们的心声,就知道他们当时掌握的文化资源是相当厚的。

回想我直接参加的台湾的中西文化论战,新儒家代表是徐复观、牟宗三、唐君毅等,西化的有殷海光、居浩然,李敖后来也

加入,比之1919年到1949年的讨论没有很明显的进步,这是值得考虑的。当时,现实上要对付国民党的压力,因此它不如二三十年代的讨论那么宽松。我一直希望把类似早年《大公报》的"文人论政"的资源发掘出来。那时讨论的气魄很恢宏,胸襟非常开阔地面对整个中华民族如何发展的问题。而台湾的论战常暴露出"茶杯里的风波",有很多鸡毛蒜皮的小事,不能以不卑不亢的心态来思考问题。80年代中国大陆又有"中西文化"之争,二三十年代的资源和台湾讨论的资源没有被用上,等于平地起高楼。到了90年代,突然发现了哈耶克,引起了震荡,其实哈耶克早就到过台湾,学界对他有很多讨论,现在好像突然从天而降,那些以前的资源跟没有一样。下一步呢?我相信,我们应当走入一个有历史意识的更宽广的世界,而不是集体健忘症。现在,令人担心的是集体健忘并不是发展过程中的策略选择,而是持续政治高压下的必然,它有禁区,你不能碰,假如这些禁区不打开,想在宽松的情况下发展就会有很大的困难。因此,开发儒家资源应当是我们的共识,同样的,如何为在中国曲折发展的自由主义找到一条可以能够在制度建设上发挥积极作用的道路,也应是我们的共识。

现在的自由主义由于发展中的曲折,因此,它突出表现的还是抗议,"破"字当头的气息太强了,五四以来,一直是这个特点。而真正代表自由主义的一点一滴的积累的实践进取精神,现在没有呈现出来。在自由主义发展的历史中,这是很重要的一面,积累的创见,是西方每一个国家的自由主义发展不可回避的取向,不管是草拟宪法,还是通过各种司法个案为法制拓展空间,或者建立各种不同的职业团体以加强它的社会力,或者对政府的失当开展可能的批评,必须在这些点点滴滴的积累中才可能

有丰厚的资源。希望在自由主义阵营中能出一大批思想家，使它能在各个不同层面逐步落实。对儒家而言也一样，它要进一步发展，有个前提就是要现代化，我们要现代化你就要接受自由主义的自由、民主、人权等基本理念的考验，这是儒家进一步发展不可或缺的任务。

你提出宽容的问题，这点极为重要。很明显，理想主义和全能和完美结合在一起展现出来的形象是全面的人文精神，从比较宗教学来说，它有三个途径，一个叫排他主义，一个叫包容主义，一个叫多元主义。在这个背景下，儒家与其他宗教相比，它的排他性不强，它可以兼容并包。但是，它能不能突破包容性，这是大问题，我认为这点必须突破。这需要一个信念，这事实上也是儒家的信念，对我最好的，不一定对我的邻居最好；我有我的终极关怀，但我不可以说，我的终极关怀对我的妻子、孩子、邻居、朋友也是最好的，他们可以有不同的选择。这个问题对儒家来说很难突破。这说起来是判教的问题。第二代的儒家大概都很难突破。佛教中有判教，无论华严还是天台，那是兼容并包涵盖一切的，但无论如何的博大精深又有谁能跳出佛的掌心。一些民间宗教，多少有点江湖气，总要搞什么五宗、七宗、五大宗教都要被它包容起来，老子天下第一，舍我其谁。这种兼容并包的背后，是极不合理的压力和语言的强势暴力。甚至连台港的资深儒者也有偏颇的一面；马克思就是罪恶，一笔勾销，没有任何好处。假如你不反共，那你人格就有问题，他们认为你到大陆，人家招待好你、捧你，你就为大陆讲话，为什么你有同情的了解，就一定要被曲解成缺乏评断的标准呢？这说明对儒家传统中士的独立人格和批判理性我们没有真正了解。判教的心态就是以我为惟一标准来兼容并包，与我那个兼容并包对各种价值都融

会贯通的“我”不相符合的，就斥之为“伪学”。这是很危险的。

宽容是人的和平相处的最低要求，宽容更进一步要达到的就是共存。比如，以色列和巴勒斯坦，以色列不能接受巴勒斯坦是个国家，双方就不能共存。你不过是个暴力集团，不把你斩尽杀绝就算容忍了。到了现在方从容忍走向共存，当然，以色列也要求阿拉伯国家接受它是共存的事实。你了解这个关系，才可能有真正的对话。假如对话不是对共存的认可，而是消解对方的策略，对话就不可能。伊斯兰教很多思想家不愿意跟基督教对话，就是他们知道你来对话就是要消解我，不是你通过对话可能对你有所影响、有所改变。所以，布伯说：对话是危险的，除非你真愿意改变，不然无话可对。只有这个基础才会有我们所强调的相互参照。因此，就多元现代性而言，仅仅容忍是不够的，不只是共存，也不只是对话，而是你是我的参照。这样，美国就可以从一个教导文明变成一个学习文明，向各种文明学习；其他的文明也一样，这才能殊途同归。

1971年，我第一次到印度参加一个讨论会。马哈德梵(Mahadevan)是印度一元教的权威思想家，带我们去见他的师文，只有三十多岁，而马哈德梵已近七十岁了，师文看起来貌不惊人，学生对他非常恭敬，袒左肩，行古礼。希克斯(Hicks)当时在英国已享大名，是神学新锐，现在是讲多元宗教最杰出的神学家。师文问他，世界上有没有一种宗教，不仅接受其他的宗教也是真理，而且它有反思的能力，有些地方我不行，别人比我更行。希克斯简直不知如何回应，他说如果你相信上帝是真理，又说还有其他的，而且还要说我的没有他的好，这怎么能接受，不可能。师文说，我们印度有这个传统，对我最好的，不一定对你好，你还是走你的路好。这对希克斯影响很大，他从基督教保守主义转

化为多元宗教好像是从那时开始的。

这种多元精神，儒家是有的。千里之行，始于足下。作为足下的那个起点你只有一个，你就在那个位置上，不可能同时还在另一个位置上，可是你上山走了一段之后，回头再看，在你达到的那一点上，其实有很多其他的起点同样可以到达，到了山顶再看，可能性就更多了。儒家有这个气魄。你看孔子是儒家思想的代表，可是首先，他不是儒家价值的最高体现者，这是其他宗教文明不能想像的，此外，他也不是儒家论说的创造者。我们不能想像比耶稣更像基督的基督徒，我们也很难想像比释迦牟尼更高明的佛门弟子、或者比穆罕默德更虔诚的伊斯兰教徒。可在儒家中尧舜禹汤文武，甚至周公都比孔子高明，王阳明才会说假如从量来衡断，如果文王是万镒，则周公是九千，孔子为七千（已记不清具体说法，但大意如此），但他接着说真正的问题不在量，而在质，哪怕我们只有一两，可是如果真纯就比那不纯的十万还高，我就一两，我就要搞纯它。这是了不起的思想。此外，孔子是述而不作，他是大传统的集大成者，他不是开山祖师，同时，根据儒家传统，他是永远在奋斗过程中成全他自己，但又是个失败者。所以，才有人说“真正的仲尼临死未免要叹口气”。

宋明时有人说，我们大家要学孔子，是何心隐还是谁，我记不清了，说：这是荒唐的，孔子就不要我们学孔子，我们在明代，我们自己学做人。你可以希圣希贤，但你不可能完全照他做。这是更宽广的道路，有很多的批判精神，如果他说什么你说什么，那你能发挥什么作用。所有的经典代表着价值，朱熹才可以把“五经”变成“四书”，这在基督教和任何其他宗教中都是罕见的，圣经能改吗？后来朱熹成为官学，王阳明还可以批评他。可见，在儒家传统中，充满了讨论、论辩，没有一句话、一个人、一个

概念成为教条，儒家传统，严格地说，没有不可讨论或引发争议的教条。因此，它有非常强烈的开放精神，而不是一个自我封闭体系。你看在十年浩劫的文革时代的毛泽东思想，动用那么大的国家力量来推广，以为可以代替几千年积累的精神财富，现在又如何了，你不能讨论、不能争议，靠行政权威搞成一个字不能改的绝对真理，那就成了教条，教条是绝对没有生命力的。思想文化靠行政权威强行树立是不行的，这是个深刻的教训。在中国历史上，没有任何一个英主明君被中国人接受成为大思想家的。汉武帝、唐太宗，哪一个能成思想家？思想家的背后是整个中华民族长期发展积累的一整套价值资源。

儒家知识分子的资源以孟子为例，他有主体性、为民请命、民族性、文化历史传承的信念和使命感，还有他的超越境界。一直到专制政体完全形成，明代甚至连宰相制度也废除了，可是这套资源还在，看于谦的例子，当时皇帝被俘虏了，于谦作为兵部尚书可以和王室及朝廷文武官员另外议立皇帝，来对付强敌，对方一看抓了皇帝来要挟不行，又把皇帝给放回了，后来造成夺门之变的悲剧，于谦因而处死，但他所立的大功没有人可以抹杀。这件事说明，皇帝的无上权威是源自他的位，而不是他个人，位和个人是可以分开的。魏斐德的研究证明在晚明时，官和公分得非常清楚，官不一定是公，魏忠贤是公吗，私欲横流。而在日本一般是不分的，不能想像官而不公、公而不官。这套知识分于掌握的资源与 1949 年以后知识分子被矮化后的情况非常不同，比如朱熹上奏议，分三层讲，第一层，天下一片大乱，形势不是大好，而是大坏；第二层，政府中包围皇帝的人都是群小；第三皇帝本身修身出了大问题。我们可以比较当代最有抗议精神的彭德怀的万言书，天下形势一片大好，就是农业出了小问题。即便如

此，下场何其之惨。他这一点抗议精神，在中国文化的长河中，实在是太脆弱了。因此，我们讨论儒家与自由主义的关系时，切切不可遗忘我们自家的各方面的宝贵资源，不要妄自菲薄。

论罗尔斯*

布尔顿·德雷本　著
商戈令　译

感谢大家光临。大概五六年前我曾在此演讲。当时的题目是弗雷格和维特根斯坦，我想，今天我将接着讨论罗尔斯。当然，有些听众也许会认为在弗雷格，维特根斯坦与罗尔斯之间不存在什么联系。但是对我来说，他们的关系非常紧密，今天我争取将这个关系尽量明晰地表达出来，如果不能做到准确无误的话。

各位已经拿到了两份材料。一份是《政治自由主义》[1]里的八页：14－15页；36－39页；48－49页。另一份是他最近发表在今夏的《芝加哥大学法律评论》上的论文"公共理性观念再探"。[2]我将全面地讨论这篇论文。还有一点要说明的是，我没有写讲稿。我在近五十年的教学生涯中从来就没写过讲稿，所以我也从不介意被随时打断。你们的问题越多，我们的讨论或所谓的演讲就会越成功。

现在，我相信在座各位都知道，约翰·罗尔斯于1971年发表了叫作《公正原理》[3]（A Theory of Justice）的书，此书在极大的范围里被视为二次大战以来政治哲学甚至道德哲学领域最重要的著作，许多人还将其视为自J.S.穆勒以来最重要的政治哲学读本。然而，却没有多少人知道，罗尔斯于1993年出版了第二

本著作《政治自由主义》，很少人相信这是一本更加重要的著作。这是我要努力让大家明白的。（就像我昨天下午对罗尔斯讲的那样——他在我出发之前打电话来的——我把自己看作西行的使徒。）

如果说第一本著作仍然属于至少是英语国家政治哲学和自由主义的主流传统，那么“政治自由主义”则比较独特，它对自由主义提出了一系列新的问题。我想这也是它没有被广泛接受的理由之一。许多人没有充分认识到，这第二本著作所探讨的是一个非常不同的课题。第一本著作讨论的是公正（或正义）这个久经讨论的问题，而第二本则是关于合法性这个当代自由主义哲学家几乎不怎么注意的问题。（毫无疑问，它曾由那些所谓政治科学家们研究过。）合法性问题是当今社会的一个中心问题，那就是：在怎样的一些条件下，一个人才会将某个法律认作合法的（legitimate）而接受下来，尽管她对其看法不同甚至会认其为不公正的。这是罗尔斯正在认真思考的问题。结果他发现这一点恰是第一本著作中的一个根本缺陷，一个只被极少数人注意到的缺陷，尽管他们对于本书有过很多详尽的批评和讨论。这个缺陷在于：当你谈论公正的本质，至少罗尔斯认为，你要做的就不仅仅是提出一种公正原理，而且还必须回答，为什么你正在建构的原理是稳定的，为什么一个建立在此原理基础上的社会将永久地持续下去。提出一些在柏拉图天堂里绝对会是好的东西是不够的。重要的是建立一些在柏拉图大地上会是好的并能长期有用的东西。故《公正原理》的最后三分之一讨论的就是稳定性（stability），或如罗尔斯在其后来的作品中所谓“正当理由之稳定性”（stability for the right reasons）。当罗尔斯论证，他在本书前三分之二所提出的用以奠定社会基本结构的两个公正原

理无疑是稳定的，或者说，这种结构将创造一个稳定和公正的社会（只要给予满足人类本质和环境等等的一般和确定的条件就行），他的这种论证依赖于一个前提，即假设在此社会里的每一个人，或至少大多数人都会同意这些公正原理。现在，罗尔斯开始发现，在那些用以满足其苦心积虑所创立的公正原理的条件下，理性的，自由的和平等的人们将不可避免地和无可非议地逐渐对这些公正原理产生异议。因此在他看来，他在本书最后部分所提出的稳定性理论是与前面三分之二的内容相矛盾的。

这便导致了他对使他名噪世界的原理进行再造的工程。而此再造工程，就像我一开始所指出的，又提出了一个全新的问题系列。为此，让我们先翻到《政治自由主义》第 37 页，我给大家念一些段落，它们一定会令你们或令任何训练良好的哲学家震惊：

> 要使公众长久地对一种全能宗教，哲学或伦理教义保持一致的理解，惟有压制性地使用政府权力。

打断一下，罗尔斯晚近思想的关键在于对全能教义（comprehensive doctrine）[4]和政治观念（political conception）的区分。这个区分不是他在《公正原理》里做的，也非其他政治或道德哲学家所做的区分。然而要理解罗尔斯近二十年来试图探索的东西，就必须搞清一个全能的道德教义与一个政治观念之间的基本区别。今天的演讲将把许多精力放在弄清此种区别上。让我们接着看 37 页：

> 如果我们将政治社会看作一个由排他的和同一的全能教义而

> 统一起来的社群，那么，压制性地使用政府权力对于政治社会就是必然的。

现在我们看到了而且还将继续发现，罗尔斯想要表明的是，即便他能够证明其“公正原理”所论是正当的和确切的，合理的和逻辑的，使一个基于罗尔斯公正原理的社会为了正当理由而维持稳定的惟一手段，却恰恰是为不正当或错误理由服务的。它将导致使用压制性的政府权力，而这就从根本上与作者的整体目标乃至迄今为止任何自由主义理论发生了矛盾冲突。所以这是一个非同一般的断言。他断言，理智与理性的人们将不可避免地对基本教义产生异议，这种异议的产生是不可避免的——不是因为我们做错了什么，而是因为人类理智的自由运用。他称此为“合理多元化事实”(The Fact of Reasonable Pluralism)。而欲使一个社群长久坚持同一原理，就说是康德的，穆勒的或罗尔斯的原理好了(这些可都是自由主义教义啊，难怪他的断言令人震惊)，就必须仰仗压制性政府权力。这就是他所发现的《公正原理》中的和最近二十多年来他一直努力去改正的错误。接下去读：

> 在由确认天主教信仰而一统天下的中世纪社会里，宗教法庭的存在是不可避免的。压制异端是保持宗教信仰统一的必要措施。

下面是他的要点：

> 我相信，对于任何全能的哲学或道德教义，无论是宗教的还是

非宗教的,惟有统一[思想]才能持续。即便是一个统一在康德或弥勒的合理的功利论或自由主义基础上的社会,也还是需要诉诸政府制裁以维持统一。这就叫做“压制的事实”(37页)。

我申明,这个观点在哲学史上属首次提出。它是一个彻头彻尾的激进观点。

问题1:有一点我不明白:使用政府权力如何能达成共同理解(shared understanding)?

答:不!他是这样讲的,即便你原先有一个共同理解——例如你读了他的《公正原理》并被他说服了——但是随着时间的推移,你的学生还是会不接受这个理解的。我不是在开玩笑。为了保持一个教义的权威,一定是要诉诸政府权力或压制性权力的。这一点康德连做梦都没想到过,穆勒没有,罗尔斯在1971年也同样没有。大家看到,这是对传统理性论的一个真正挑战:他反对那种认为有理性的人都会(或至少大多数理性的人)通过理性之运用而渐渐赞成同一种哲学教义的观点。在此我用“教义”(doctrine)而没有说“政治观念”(political conception)。请看一下39页的脚注:

这个陈述看来可能吊诡。如果谁前后一贯地坚持康德或穆勒的教义而反对使用政府权力制裁,我会非常同意。但是这并不与我在文本里所说的相矛盾,我是说,一个其中人人都赞成合理的自由主义教义(注意,是同一个教义)的社会,是不可能

持久的。如果假设它能够存在的话。对于那些非理性的教义，或强调制度权威的宗教而言，我们会同意文本所言是不错的，而且我们会错误地认为，存在着另一些全能理论，它们应该是例外的。而文本里提出的观点恰是：不存在任何例外。

这就是他的指导性观点。不管罗尔斯是对还是错，我希望强调的是，他对这点的感觉来自于他在《政治自由主义》一书中所谓"评判的重负"(The Burden of Judgment，一个四页半长章节的标题，54－58页，我切望你们读此节)。我今天能够做的，是给大家指出在罗尔斯的晚近著述里的深刻和重要之处，然后希望你们回家花两年时间去研究它。这是值得做的。这本书是很难读的。许多人觉得"公正原理"难读，但比起他的晚近著作却容易多了。

其中有许多难点，我在此提示三点。

第一，1996年简装版的《政治自由主义》应该视为本书(1993)的第二版。因为其中增加了26页的新序(xxxvii－lxii页)，此序修改和转变了文本主要部分的重点，它亦是今天我演讲的基点所在(简装版还包括了一个对哈贝马斯的冗长回应，也对本文主要内容做了一定的修改。这篇回应最初发表在*The Journal of Philosophy*，1995年5月号上。)不知道为什么，无论是封面还是标题页上都未显示简装版里增加了如此重要的新序。

第二，"政治自由主义"及后来发表的相关文章并非总是前后一贯的。我们将看到一些例子。这些不一贯并非深层的和本质的，而主要是语言上的，因为罗尔斯的思想是复杂且需要进一步完善的。

第三，著名短语"作为公平的公正"始终是一个适当的表述(name)，而且应当这样书写以使其意思明确。在我讲的新序里，罗尔斯对此有精确的说明：

> 我用斜体写此短语[作为公平的公正]是因为它可适当地表达公正中[需要作]特殊说明的[内容]，而且它也一直是被如此理解的。(xxxvii 页，注 2)

(我则一直用破折号来写：公正——亦即——公平。)不幸的是，这个适当表述却是个模棱两可的适当表述。首先，它是一个特殊道德教义的名称，亦即罗尔斯在其六百多页的巨著《公正原理》里所建立的那种教义的名称。但是在"政治自由主义"里，它又转变成了一种政治观念。它不再是全能教义的一部分，而成了一个自立的政治概念。所以，阅读罗尔斯晚近著作的一个困难就在于，曾经是全能教义一部分的作为——公平的——公正现在却是一个特殊的政治概念。而且，今天下午所讨论的内容，包括《政治自由主义》简装版及今夏发表那篇 43 页的表达作者观点最好的论文，恰巧就是关于这个作为自由主义政治观念中一个例子的政治概念的探讨。除了合理多元化事实，还存在着自由主义多元化事实(the fact of liberal pluralism)：罗尔斯认为，你不仅不能指望公民们赞同同一个全能道德教义，而且也无从指望大家赞同同一个自由主义政治观念，这种指望也是不合理的。故我们有必要将各种自由主义政治观念视为一个族类(family)，我们即将看到，这个族类既涵盖了那些在美国被称为"保守主义"的政治观念，也包括了那些在欧洲被称为"社会民主主义"甚或"社会主义"的政治观念。作为——公平的——公正

观念只不过是这个族类里的成员之一而已。因此当我们读罗尔斯时,必须注意到他所谓公正——亦即——公平,我重复一遍,通常是作为更一般性[观念中]的范例之一而使用的。

问题 2:合理多元化事实是否能以如下事实来解释:与其说人们怀有各种各样的心理状态(例如他们喜欢争吵什么的),不如说道德教义总是具有一定的地位?

答:这是个很好的问题。我认为,这既是全能教义的本质使然,亦是人类自由理智的本质所致。罗尔斯在"评判的重负"一节中指出,假如你真实地想像人们是怎样对基本问题进行适当思维的,那你就会发现它是人类理智的内在性质(所以我们称其为心理),而一旦把他们放在一个自由社会里,分歧便很快地开始出现。对那些基本问题有分歧是合理的。它不是"自我或阶级利益的简单表现,也不是人们对政治世界各持管见那种可以理解的倾向的简单结果"(《政治自由主义》,37 页)。这里有一部分也是公共理性思想的观点。今天,罗尔斯明确地将理性的(rational)与合理的(reasonable)区别开来:

> 理性的与合理的分别代表两个不同的和独立的基本概念。它们之所以不同是因为它们之间不存在谁派生谁的问题,具体地说,不存在合理的由理性的派生而来的问题。(同上,51 页)

如果回到《公正原理》,你会发现这个区别是存在的,但从未被明确陈述,而且在某些段落里,反而隐隐流露出否定它的意思。尽管如此,它仍始终发挥着自己的作用。例如,要正确理解罗尔斯

是如何运用其分析模式,即他所谓“原初立场”(original position)的,就必须理解,原初立场——这个概念最初曾不幸以理性决定原理(我们马上就会看到这是他如今已明确放弃了的原理)的术语之一出现过——在任何意义上都不是一种单纯由理性概念推出公正原理的企图:

> 通过由理性的推出合理的思路而将公正看作公平,这是对原初立场的错误解释。(同上,53页)

接着他立即加了个注:

> 在此我要纠正我在“公正原理”中的一个观点,在16页我说了,公正原理是理性决定原理的一部分……这显然是不对的。(同上,53页,注7)

罗尔斯总是从中间(*in mediis rebus*)开始的,这个讲法很确切。你是由各种直觉的道德和政治考量出发,然后才知道这些考量究竟会引出何种结果。[对于这些考量本身],你是不能将其固定下来的。同样,原初立场亦总是在“合理的”(reasonable)[要求]的各种约束(constraints)下形成的。

对理性的与合理的加以区别是至关重要的。它贯穿着所有我正在说的和罗尔斯晚近提出的思想。尽可能地弄清什么是理性的和什么是合理的,正是我们所做课题的基本内容。但是你却无法给它们下定义。作为一个足够优秀的哲学家,罗尔斯很清楚这一点。再重复一下,你们所能做的只能是由这些直觉区分出发,其中一些已包括在发给大家的阅读材料中,然后再看你

怎样能够发挥它们并让其做些什么。

请看“公共理性观念再探”第803页：

> 我始终关心的是当今世界一个折磨人的问题，也就是说：民主［罗尔斯所谓民主总是特指自由宪政民主——德雷本插］与宗教的或非宗教的全能教义是否可以兼容？如果可以，怎样去做？

罗尔斯最近二十多年主要是在进行一种特别复杂的概念分析工作，也就是说，他一直在考察这个问题：宪政自由民主的观念是不是内在一致和连贯的？这种观念是否具有概念和逻辑的可能性——这里根本不涉及有关这种观念如何产生的问题——去把隐含在独立宣言，美国宪法序言以及人权宣言中的精神作为理想容纳进来。这个有关可能性的问题是在《政治自由主义》37页一段惊人的断言中提出的。就像当今世界所发生的情形那样，如果社会成员们追随着各种互相冲突且互不妥协的全能教义，这个社会是否可能建成宪政自由民主制度？罗尔斯就此又开始思考所谓“理想原理”(ideal theory)：一种不是有关非冲突，而是有关冲突的理想原理。这个原理的出发点是，明理的公民认识到他的合理的全能教义，可能与别人的不可妥协互相冲突的合理的全能教义发生不可调和的冲突。然后你开始进行思考：是否可能建立一种宪政自由民主社会的一致观念？什么是这种社会的必要条件？

罗尔斯是一个足够优秀的思想家，因而他不至于去同那些不信自由宪政民主的人辩论，理解这一点是很重要的。无论是“公平原理”还是“政治自由主义”或任何其他著作，他都没有参

与洛克当年所参与的那种斗争。他只是理所当然地享用了那个斗争的成果,我想任何聪明人今天都应该这样做。在政治哲学里你不用去争辩宪政自由民主有什么好处,你应该去弄清这一观念导向何方,它所承担以及要求的是什么。正如罗尔斯反复所言,你必须由各种暗指的观点入手而将它们的秘密揭示出来。关键的短语永远是“深入”(working through)与“解决”(working out)。请看《政治自由主义》14 页第三、第四行:

> 每个民主国家都有它的民主思想传统,这个传统的内容总的来说对受教育的普通公民来说至少是熟悉并可以理解的。同时,此社会的基本制度以及对这些制度已被接受的诠释形式,也被视为一种非明确地共同拥护的观念与原则的源泉。

对罗尔斯而言,政治哲学的任务就是去将“非明确地共同拥护的观念与原则的源泉”明确化(希望如此)为一种融会贯通的自由政治观念。这个“源泉”,这个“民主思想传统”就是出发点。你不用为其争辩,你不是去界定它,你只是观察它将导致什么。

罗尔斯所关心的一个真正的问题,是与当代美国,以色列和印度密切相关的——这三个不同的社会都认为自己属宪政民主国家,而且,作为全能教义的宗教在这三个国家里都扮演着非常重要亦麻烦多多的角色。或者用他的话讲,见“公共理性观念再探”765 页:

> 合理多元化事实是宪政自由民主的一个基本特征——各种交相冲突的宗教,哲学和道德全能教义的多元性事实,正是其自由制度文化的正常结果。

这是他在《政治自由主义》37 页所讲的进一步深化。现在我们看 766 页：

> 公民们知道，在那些排他的全能教义之间，是无法形成共识甚或达到相互理解的。在此情形下，他们需要考虑，当面临重大政治问题之时，他们能合理地相互给予的应该是什么样的理性。我的提议是，在公共理性

公共理性的概念及其含义，正是他这里所要讲的主题，也是这篇论文所要探讨的，根本而论，在很大程度上还是他的著作所讨论的基本问题之一：

> 我的提议是，在公共理性里，有关真理或正义(right)的全能教义应该由以纯粹公民(citizen as citizen)为对象的政治合理性观念所取代。

这里有必要做一些注解。罗尔斯通过《政治自由主义》37 页我们刚念的那段和合理多元化事实所要讲的是，当你要求掌握一个内在贯通的宪政自由民主观念，那么在有关那个社会的最基本政治问题上，就不能以真理或正义的概念为基础。它应该为一个与真理或正义无关的合理性(reasonableness)概念所取代。不然，希望各执某全能教义的人们于冲突中达成协议就是不可能的，因为每一个全能教义都有其与众不同的真理概念。正如他接着所说，见 799 页底下那段：

如我于导论中所言，在公共理性里，以全能教义为基础的真理或正义观念被置换为以纯粹公民为对象的政治合理性观念。

也就是说，任何欲将真理作为合法性法律或公共行为正当性基础的狂热诉求，都将毫无疑义地导致混乱。所以，"你如何能掌握一个内在贯通的宪政自由民主观念"这个问题的一个直接蕴涵是，必须抛弃那种要大家对真理与正义之本质具有统一认识的陈腐愿望。我已经与你们讲了，罗尔斯正在进行一个非常根本性的转型，而且，他晚近作品的力气也花在如何使大家明白，哪怕你只是希望实现一个可能的自由宪政民主制度，都必须经历这个转型。

请注意，上面所引三段中的思想还有赖于罗尔斯所做的另一个基本区分：即对(道德的)个人的概念——它是道德理论和大部分政治哲学，包括《公正原理》一书中的基本概念——与作为自由主义政治观念基础的公民概念所做的区分。罗尔斯认为，惟有将私人领域与公共领域之间，或他所谓的背景文化与公共论域之间作出明确的区分，才可能有实现宪政自由民主制的希望。公共理性的概念只是针对公共论域而用的。一个人以公民身份对其他公民的所作所为是不能扩展为他作为个人对其他个人之所作所为的。在《公正原理》里，有一个处于原初状态的政党——它显然是一纯粹人为的虚设，是一个分析的工具，然后就是道德的个人。在《政治自由主义》里，必须有道德的个人，同时又有道德的公民，然后才有政党。就像在《公正原理》的情形，政党被视为纯粹理性的，当然，也被视为一种抽象，一个虚设。

问题 3：那么在同样意义上，公民概念就一定不是虚设吗？

答:问得好,我应该说到这一点的。公民概念不是虚设。我们都既是公民又是个人。先让我们看"政治自由主义"14 页:

> 各种形式的全能教义——宗教的,哲学的和道德的——都属于所谓公民社会的"背景文化"范畴。这是社会的文化,不是政治的文化。它是日常生活的文化。

接着看"公共理性再探"768 页注 13:

> 背景文化包括,教会文化,各种社团组织,各种层次的教育机构,特别是大学,职业学校,科学及其他领域的团体等等。此外,在公共政治文化与背景文化之间还有一个作为中介的非政治文化。是它组成了各种类型的媒体:报纸,评论,杂志,电视广播等等。

775 页:

> 我们必须将公共理性与有时所谓世俗思维(secular reason)和世俗价值区分开来。这些都不是公共理性。我将世俗思维定义为基于非宗教全能教义的思维。这些教义和价值由于所涉太广从而不能为公共理性的目的所用。

罗尔斯理论中绝对重要的一点,是认为作为政治自由主义——政治的自由主义——基本组成之一的公共理性,要对各种全能教义和宗教教义等等保持中立。它不是一种世俗立场,如果世

俗立场指的是一种全能教义的话。罗尔斯所做的在任何意义上都不能被认为是所谓启蒙运动的一部分。他很清楚这一点，不然他整个事业就会垮掉。政治自由主义的基本宗旨就是要尽可能地在各种全能教义之间保持中立。惟有对那些不合理的全能教义才能采取非中立的立场。一个合理的全能教义并非专指自由主义的全能教义。合理的全能教义可以是非理性的——你可以喜欢都图林主义(Tertulian)并跟着他们声称"因为其荒谬我才信仰"。一个全能教义要成为合理的，它所必须做的全部事情，就是支持一个自由主义的政治观念。除此之外，它尽可去做自己想做的事情。你不再卷入伏尔泰或他的同人所经历的那种哲学斗争。这一点必须坚持，否则整个工作就会变得毫无益处。

记得我开始所言，这是一个探讨自由宪政民主制度中合法性——legitimacy——概念的工作。同时，还要反复强调，说一个法律具有合法性并非是说所有明理的公民都必须同意它。完全不需要。这就是为什么合法性在政治哲学中会成为如此复杂而有趣的概念。对于一个宪政自由民主制度你需要真正担忧的是，当一个法律被符合程序地通过后，何以它就能约束所有的公民，包括那些对此持不同意见的公民们。这就是正当理由的稳定性问题。我国的堕胎问题——罗尔斯在这篇论文里也讨论了这个问题——就是一个例子。当一个人根据他的全能教义认为那些合法的东西是不道德的和错误的，而又不得不政治地——道德地遵守此法律的时候，问题就来了。说"政治地——道德地"是因为我们始终关心的与所谓政治科学针锋相对的政治哲学问题，事实上不是如何使人们同意，而是如何以正当理由使人们同意的问题。这正是公共理性的任务。你始终在参与一个道德事业。罗尔斯一再强调，政治概念自身本质上就是一个道德

概念。因此，虽然一个政治观念不是一种全能道德教义（因为一个全能道德教义统管或能够扩展到统管一切生活领域——背景文化等等），但是我们运用政治观念于有限确定的意义范围，并不意味着这个政治观念本质上就是非道德的。是什么决定了法律之合法性的问题，与是什么决定了法律之公正性的问题一样，本质上也是一个道德问题，只是前者要复杂得多。因为假设在一个自由宪政民主制度中所有明理的公民都将对所有法律的公正性持相同意见，本身就是不合理的。这是不合理性（unreasonableness）的突出表现，也是我们所担忧的问题。

问题 4：我不明白你说堕胎是一个例子。我不明白为什么说一个人具有政治和道德的义务去遵守一个负面价值，也就是说，去遵守一个允许[此价值存在]的法律，对不？

答：哦，不是，这里没有让你去堕胎的意思！我要表达的意思在于，没有人可以枪杀一个合法做堕胎手术的大夫，并为此谋杀辩护说这样做是维护一种更高的道德原则，或者说，没有人可以阻拦一个希望堕胎的妇女致使她不能如愿。

接问：好的，但是它也不能说你有义务不试图去改变法律？

答：哦，当然不能。你有一切权力试图去改变法律。但是你必须通过合理的途径。如果你看一下《公正原理》，在所有六百多页的篇幅里，你将找到很少能让哲学家之外的人感兴趣的问题。而当你阅读《政治自由主义》时，你却能找到许多今天在最高法院，国会乃至大街上都同样在讨论的、那些政治哲学理所当然应

该参加讨论的问题。真的，例如关于选举中的公共资金这些你在梦里都无法在《公正原理》中找到，但显然对公共理性概念至关重要的问题。

接问：我想我的问题是，对于这些问题不存在一个纯粹合理的解决方法。例如，关于堕胎或毒品的法律存在着合法性的不同观点的空间，是因为存在着不同等级的，由宗教的或其他全能教义规定的优选价值……

答：对，对，对。

接问：那么，对于我们是否能够合理地不同意就同样存在着不同意见的合法性的空间。例如陀思妥耶夫斯基所说的"仁慈的专制主义"。现在你可以说，是啊，但我们不准备讨论仁慈的专制主义……

答：不错。

接问：但是你是否没有权利说，行啊，我们在此不讨论堕胎或毒品法的这个或那个方面……

答：是的，我有权利这样说，让我来说明为什么。叫我谈论仁慈的专制主义或其他什么的，会误解罗尔斯如今研究政治哲学方法中的基本点。罗尔斯与我都不会去与陀思妥耶夫斯基争辩的。我们感到问题已经够多了。我不是开玩笑的。如前所述，真正的问题在于如何设立一个有关宪政自由民主的内在贯通的

观念。让我们看发下来那篇短文的第 14 页。罗尔斯想说的是，在宪章自由民主中有一个思想的传统，我们的任务就是去揭示和发现这个传统能否取得逻辑的和前后的一贯性。这是很难的一件事。我们不是在为(for)这样一个社会争辩。我们从不怀疑，当今世界里惟有傻子才不愿意生活在这样的社会中。我一开始便说了，罗尔斯的优点之一，是从不浪费时间去与独裁或专制主义争辩。他生活在这个国家，这个国家缺陷很多，但她却拥有着一个确定的理想。我们就从这个理想开始。我与罗尔斯都知道美国理想在一开始就是不完善的。美国宪法允许黑奴制，为此我们至今还在付代价，而且它还在不断引发着一些严重的社会问题。但是，在美国社会不存在诸如我们是否应该变成仁慈的专制制度这样的问题。没有必要为反对这样的提议浪费时间和精力，我取消这个问题。因为这是非理性的，宁愿生活在专制社会的想法既是非理性的也是不合理的。现在你能说什么，我提醒你，你可以这么说，人的本性自身决定了自由宪章民主理想——即便是内在一贯的——是不可能实现或保持其稳定性的，除非是为了一些不正当的理由。你可以为此辩解——很可能这也就是陀思妥耶夫斯基所做的——但是这不是我们今天要讨论的。直至今天，还有太多的哲学家花费太多的时间在理论上为政治自由主义与专制主义等等争辩。这在我看来并非是有价值的哲学努力。如果一个人不能认识到生活在宪章自由民主制度中的好处——记住，“自由主义的”(liberal)一词所包括的内涵要比今天在美国政治辩论中常用的，而且更多是误用的意义远为丰富——如果一个人看不到这个理想的优点，那我真的就不晓得如何去说服他了。干脆地说吧，有时我在介绍罗尔斯时被问到我对希特勒怎么看，我的回答就是：给他一枪。你用不着

试着去与他理论。理智是无从回答这个问题的。这就是为何我不愿讨论这个问题的原因。我充分准备好了的议题是，自由主义观念作为一种理想，被赋予判断的使命，是否是自相矛盾的。

问题5：按我的理解，你是说全能道德教义与一个政治观念的区分是至关重要的。

答：绝对正确，这是最重要的。

接问：我觉得我还是不太明白这个区分。

答：这不奇怪。

接问：但是你说了两点。其中一点是说这个区分与范围大小有关：第一个比第二个更为全面(comprehensive，或全能)。

答：是的。

接问：你讲的另一点好像是说，它们是分别对不同的领域而设的：一个是用于社会领域而另一个则用于政治领域。对不对？

答：很好，这个问题非常好，请翻到766页注2：

> 我将用教义(doctrine)一词来表达各种全能观点，而用观念(conception)来表达政治观念及其组成部分，例如作为公民的个人概念。思想(idea)一词则可以在具体条件下指称上述任

何一个。

在这个注和《政治自由主义》第二个导论第一页那个类似的注之前，罗尔斯从未清晰地对两者作出区分，虽然他曾暗示地表达过相同的意思。这也是罗尔斯被误解的理由之一。然而还有一些引起误解的进一步的原因。请看《政治自由主义》14 页注 15：

> 我注明，我用“思想”作为一般概念以包括概念与观念两者。

罗尔斯就此在脚注里——据他说他早在《公正原理》第五页中已经做过了——对概念(concepts)与观念(conceptions)进行了区分：

> 正确地说，概念是指一种术语，一个特殊的观念则包含作为原则所要求它包含的那些内容。例如：用来表达制度的公正概念是指，制度在规定权利和义务的时候对个人不作任何专断的分别；同时还指，它的那些规则在相互竞争的主张之间建立起一种合宜的平衡。而观念除此之外却还包括，用以决定哪些分别是专断的和哪种相互竞争主张之间的平衡是合宜的各种原则与尺度。人们可以在对公正概念持有共识的情形下同时保持各自的不同，因为他们同时持有决定那些事情的各种原则与尺度。将一个公正概念发展成为一种观念就是去阐释和设定这些必要的原则与尺度。

在此意义上，罗尔斯于《公正原理》中所为就是试图由公正概念出发——他认为这个概念能较易达成共识——而形成一种特殊

的公正观念，亦即作为公平的公正观念。这就花费了他六百多页的篇幅。他觉得这也是你们所要做的，一旦你们进入了道德和政治哲学领域的话。你们要从较易统一的概念里发展出特殊和具体的观念来。这就是我前面讲罗尔斯总是在中间（*in mediis rebus*）的意思。

现在，从你们脸上微笑和皱眉的样子便能看出，大家都已看到在两个有关罗尔斯如何使用观念（和思想）这些词的脚注之间，存在着明显的冲突。但是这个冲突被很轻易地解决了。第二个注里的观念一词记录的是罗尔斯于 1995 年左右以前的用法，它既指第一个注里所谓的教义（doctrine），亦指同一注里所谓的政治观念（political conception）。然而，这种文字游戏并不能深入到此公真正追问的核心：你如何能知道你所处理的是一个全能教义呢，抑或是一个政治观念。

全能教义就是大家传统上所认为的那种无所不包的道德立场或宗教立场。理论上它统管人们生活的一切方面。而政治观念则绝对不是这样。一个政治观念完全不涉及背景文化。请看 768 页：

> 背景文化……是公民社会的文化。在民主制度下，此文化当然不是受某一种政治或宗教的核心思想或原则所指导的。背景文化中许多不同的个体和团体连同其内部生活都寄身于一个法律的框架里，这个法律确保着惯常的思想与言论自由以及自由结社的权利。公共理性的思想既不适用于背景文化及其各种非公共理性形式，也不适用于任何一种媒体。

例如，作为公平的公正这个政治观念就不适用于处理家庭，大

学，教室，社团，球队，或任何传统宗教组织（无论是正统犹太教，天主教，还是加尔文教）的内部事务。这些都属于背景文化。这有没有全面回答了问题？具体而论，这是否使我们清楚地区分了政治观念的“作为公平的公正”与全能教义的“作为公平的公正”呢？没有！事实上，许多对于“公正原理”的批评都在于不了解这两个公正原则——即便是作为全能教义的部分——原本是针对罗尔斯所谓“社会基本结构”（basic structure of society）来使用的。

接问：那么除此之外，作为公平的公正是否仍属一个全能教义呢？

答：作为公平的公正在《公正原理》中是一个全能教义。是的。为什么？因为，作为一个全能道德教义，更确切地说，作为全能道德教义的一部分，它给予你的是建立一个公正社会所需的全能道德基础。而罗尔斯在《政治自由主义》中的工作之一，是将此全能教义转型为一个独立的政治观念。这点在他的书里是很容易引起误导的，直到你读了第二版新导论才比较清楚一些（即便如此也还有误导的可能）。因为书中最后三章是在他彻底明白自己要做什么之前所做的讲座，例如有一章的标题就叫做“作为主题的基本结构”。如果你读这一章，你很容易被误导，因为其中还没有对教义和观念作出明确的区分。它就像是中途驿站。当然，在《公正原理》与《政治自由主义》之间的差别还是很大的。重复一下，前者的基点是提出一种全能道德教义以作为建立公正社会的道德基础。让我们看罗尔斯自己在“公共理性观念再探”结论部分的陈述（806－807页）：

我将以指出《公正原理》与《政治自由主义》的根本区别作为本篇的结语。前者明显地意欲由以洛克，卢梭和康德为代表的社会契约论发展出一个公正原理，这个原理不会再遭到常常是致命的反对，而且它被证明是优于长期占统治地位的功利主义传统的理论。《公正原理》旨在开显这个理论的结构特征，以使其尽可能地与我们所考量的那些公正判断相符合，从而为民主社会提供最合适的道德基础。另外，作为公平的公正（＝公正——亦即——公平）在这里是作为一种全能自由主义教义而提出的（尽管在书里还未使用"全能教义"这个术语），[根据这个理论]，那个高度秩序化社会的所有成员都肯认同一个教义。这种高度秩序化社会是与合理多元论事实相矛盾的，因而被《政治自由主义》认为是不现实的社会。

为此，《政治自由主义》是要考虑一个不同的问题，即：有没有可能让那些坚持一个全能教义——宗教的或非宗教的，特别是那些以宗教权威（如教会或圣经）为基础的教义——的人，同时持有一个用以支撑宪政自由民主社会的有关公正的合理政治观念？政治观念被视为自由的和自立的但却不是全能的，而宗教教义可以是全能的，但却不是自由主义的。两本著作是不对称的，尽管它们都具有公共理性的思想。在第一本著作里，公共理性是由全能自由主义教义给予的，而在第二本里，公共理性是一种关于由自由平等的公民共享的那些政治价值的思维方式，亦即对那些不妨碍公民各自所持全能教义（只要这些教义不与民主政策发生冲突）的政治价值的思维方式。因而，《政治自由主义》的高度秩序化的宪政民主社会是这样一个社会，在其中占统治地位并控制这社会的公民们所坚持和指导其行为的是那些互不相容而又合理的政治全能

> 教义。这些教义反过来又支持了合理的政治观念（虽然不一定是最合理的），这种观念具体规定了一个社会基本结构中公民之基本权利，自由和机会。

现在到了弄清是什么组成了自由主义政治观念的时候。请看“公共理性观念再探”第 775 页。罗尔斯写道，“政治价值”——注意，他说价值——“不是道德教义”。真正有效的词是“教义”。罗尔斯当然不会否认政治价值也是道德价值。关键在于，一个政治观念必须是独立的（freestanding），尽管它本质上是道德的。如果它不是独立的，你便不能用一个自由主义政治观念去实施公共理性的要求。这也是它在各种教义间保持中立的一种表现。它必须在本质上独立自主，虽然任何合理的全能教义（自由主义的或非自由主义的）都将与它兼容。罗尔斯说到互相不同乃至冲突的合理全能教义之间的“部分重叠的同意”时的意思，正是指每一个这样的教义都以自己的方式支持着同一个独立的自由主义政治观念：

现在请回到 775 页：

> 政治价值不是道德价值，无论它们可能对你的思维及常识性反思有多么适当或适用。道德教义与宗教及第一哲学属于同一层次。相对而论，自由主义政治原则和价值（尽管本质上是道德的），则是由自由主义政治的公正观念所具体规定，并归属于政治范畴之内的。这些政治观念有三个特点：

接下来的 776 页对于理解罗尔斯是极其重要的：

> 第一，它们的原则是对政治的和社会的基本制度（社会基本结构）而设的；

对政治观念做了界定，这不仅限于自由主义观念：

> 第二，它们可以独立于任何一种全能教义的身份呈现自己（当然，不排除它们会受到这些教义的部分重叠的同意的支持）；

这就是所谓独立性或政治观念的自律特点。“最后”便是它们何以成为自由主义的：

> 它们来源于被视为隐含（implicit）在一个宪政（自由主义）制度政治文化中那些基础观念，例如作为自由平等个人的公民观念，以及作为公平合作系统的社会观念。

这是三个任何自由主义政治观念都必须满足的基本尺度。

问题 6：我提的只是一个术语问题。他在此讲到社会的基本结构，是否与他在《公正原理》里用的“基本结构”同指一个东西？

答：是的。社会的“基本结构”是兼指社会基本政治结构（如宪法）和社会基本经济组织。在此，基本结构的概念与《公正原理》所用是相同的，但是在那里基本结构是某个全能道德教义的一部分，而在此，它是用来帮助具体规定一个政治观念的概念的。

现在请看 774 页，他对政治原则中被用来建立自由主义基本结构的东西有更精确的描述：

第一,[这些原则必须包括]一系列确定的权利,自由和机会(例如那些宪政体制所通常设定的);

第二,[这些原则必须服从]对于这些权利,自由和机会的特殊优先权,尤其是那些有关普遍福利和完满价值的主张。

第三,[这些原则必须保证]最大限度地为所有公民提供各种合适的途径以有效地发挥他们的自由。

这一点是很重要的。它表现了罗尔斯政治自由主义思想的特点。当然,作为公平的公正这个政治观念满足了所有上述三个标准,但是其他一些与之对立的政治观念也符合同样的标准。自由主义政治观念的根本不同在于它们如何满足第三条标准。是的,如上所说,有一些观念,如在当今美国被称为"保守主义"和在欧洲称为"社会民主主义"的观念,确是自由主义的。(然而,如罗尔斯清楚地在新版导论 1viii 页指出的,自由意志论[libertarianism]不属自由主义。)所有这些似乎过于抽象了。我将试着说得更清楚一些。

总体而论,这里被视为理所当然的是,你是从下面这些基本概念出发的:一个人民享受自由和平等的社会。罗尔斯首先在《公正原理》然后在《政治自由主义》及后来的著述里试图做的,是去深究这些概念会导向什么。在《公正原理》中,他的主要任务是从概念中找出那些原则规定,这些原则最终将建构一种社会,一种能够在每个个体所提自由主张与个体之间要求平等的主张,以及在一个自由和自由主义社会中或多或少有着实际冲突的各种主张之间,进行合理并且合理性地裁决的社会。总之,自美国革命与法兰西革命以来,或多或少属于民主制的宪政社

会中始终需要解决的基本政治问题究竟何在？毫无疑问，在这样的社会中，过去两百年来存在的基本问题，是怎样解决个体自由或自由意志的主张与个体间的平等主张之间不可避免的冲突。如今，这在美国就反映在被叫做保守主义与自由主义之间的辩论中。而罗尔斯之所以在《公正原理》中首次提出，并接着被当作政治原则——不再当作公正的全能道德原则——再次提出那些具体公正原则，目的就在于提供一种总体来说能允许对上述冲突进行合理并且合理性裁决的结构。

请看《政治自由主义》15 页，有一段与我的说法稍有不同但意思一样的话：

> 作为公平的公正[＝公正——亦即——公平，即作为全能教义也作为政治观念]理论的基本出发点，是将社会看成一个超越时间代代相传的公平合作系统。

因此，罗尔斯藉以出发的最基本观点，就是直觉地认定我们的社会——也是我们现在讨论的惟一的一种社会——是一个理想的，代代相传的公平合作系统。由此出发，政治哲学的任务在于找出什么是合作的公平协议。公正原则的目的，亦即作为公平的公正——或任何符合 776 页上所列自由主义标准的原则——赖以实现的那些具体原则的目的，就是给出合作的适当条件。当大家基本上同意合作的条件必须公平的时候，对另一个问题的争论就会随之而来：什么是公平？让我重复一遍。你由罗尔斯认为理所当然的观点出发；再看《政治自由主义》14 页注 15，特别是有关区别的观点。为了掌握罗尔斯理论的所有说服力，你可以问自己，每当你观看孩子们玩竞赛游戏，你听得最多的一

句尖叫是什么?

听众答:这不公平!(That's not fair!)

答:正是。你很难听到谁会说:“这不公正!(That's not just!)”但你会不断听到“这不公平”。“这不公平”的含义非常深刻。确实——我现在可得小心了——几乎所有的社会,我知道事实上是每一个经人类学家考察过的社会,都有被社会视为非专断的某些社会决策体系。你甚至不能想像一个社会——我不仅指自由主义或任何类似的社会——你无法想像一个持续运行的社会可以不具有某种主张在各种不同要求间作非专断决策的社会力量。如果一个社会真的是专断的,那么它就一定会垮台。政治哲学的一个基本任务,就是设法找出那些如何实现公平的最优条件。

问题7:让我们假设你说没有你所描述的那种社会是对的。

答:即使有,也不是我们的。

接问:就理论而言,我同意。但是我要问一个问题,并由此扩展开去。仅仅因为每个社会必须具有一些公平的因素并不说明在其政治层面上——即你试图从其他文化内容中分离出来的层面——公平必须成为惟一的考虑。对我说来,在宪法的前言里,我们的前辈订立了一系列的目标,如创造一个更完满的联合体,保护普遍社会福利,等等,等等,而宪法的功能就在于实现这些目标。

答:是的,但它们都是政治上的。

接问:行啊,你可以争辩说它们是。

答:事实上罗尔斯在“公共理性观念再探”里讲得非常明确。请看776页:

> 政治价值的例子包括美国宪法序言中提到的那些内容:更完满的联合体,公正,公共防御,普遍的社会福利,保佑我们及子孙后代永享自由权益等。在它们下面还包括其他的[政治]价值:如在公正之下我们还享有平等的基本自由,机会的平等,有关收入的分配和税收的理想,等等。

接问:好吧,可以。我不知道你是怎样分解出政治与道德之间的差别的。但在我看来,如果你有一个社会,它将订立一些目标,然后它又将选择各种策略。那么,在这个上下文关系里,罗尔斯所谓的公平是否只是一个单纯为实现公平本身而设的目标,不包括任何其他因素?

答:不是,这只是一个出发点。让我们再读一下《政治自由主义》14－15页。这是他一遍遍反复强调的东西。你从一个代代持续的作为公平合作系统的社会概念出发。问题是你会给予这个概念以什么样的内涵,并从里面找出怎样的公平合作条件。当然,我们所讨论的是我们社会的理想——我重复一遍,我们无意超出我们社会的理想——其中那些公平条件是自由主义政治观

念的一部分,而非任何全能教义。问题的中心在于,我一再重复,你如何能够令一个自由宪政民主社会依据正当理由而实现其稳定,而这个社会的大部分公民所持为各种非自由主义的全能教义。你必须理解这一点。作为一个个人你可以持有几乎任何你想要的东西,只要作为公民的你将认识和支持公正的自由主义原则。这就是为什么必须在政治观念与全能教义之间作出区分的原因。不然,就不会有办法解决我们现在将要讨论的合法性问题。

请看 769 页最下面一段:

> 公共理性的思想源于一个[自由]宪政民主制度中的民主公民观念。这种公民性质的基本政治关系具有两个特征:第一,这是一种在我们生于其中并且惟有死亡才使我们离开的基本社会结构里的公民关系;第二,这是一种自由和平等的公民间的关系,这些公民所实践的是体现为集体合作体的最高集体权力。

这两个公民性特征会立即引出合法性的问题:

> 当宪法中有关公正的精髓和内容面临危机时,在此关系中的公民们怎样才能团结一致去敬爱他们的宪政民主体制并遵从其中的法律和法令呢。

还有,

合理多元化事实对此问题提得要尖锐得多，因为它指出了，由不同的宗教的或非宗教的全能教义导致的公民之间的差异可能是不可调和的。那么，那些共享最高政治权力[亦即使之成其为宪政自由民主制的权力形式]的公民是根据什么样的理想与原则，来行使这种权力，从而使每一个人都能合理地对每一个人证明其政治决定的正当性的？(770 页)

这是政治哲学的基本问题。你怎样能够对那些追随不同全能道德教义(无论是自由主义或其他)的人，证明作为公民的你直接或间接地通过立法代表所采取行动的正当性？

"为回答这个问题，我们说："——这是非常诡谲的，因为它看上去像在绕圈子。现在它就是一个圆圈，只不过是一大圆圈罢了。也正因如此，它造就了一个优秀的哲学：

为回答这个问题，我们说：当他们在一个代代相传的社会合作体系里将大家都看作自由平等的基础上，根据什么是他们认为最合理的政治公正观念准备充分地互相提出公平合作条件的时候，公民们便是合理的；(770 页)

我提醒大家，公民们不仅在全能教义方面，而且在他们有关公正的政治自由主义原则的观念上都将会发生变异的。但是当然，作为在我们这样的国家的公民，他们全体(或接近全体)都将坚持那些符合自由主义三个标准(见 776 页)的观念以及这三个标准本身：

而且，当他们同意按这些条件行动，哪怕在某种特殊情形下不

惜以损害自己的利益为代价，便预设了其他公民也同样地接受这些条件。（770页）

因此，

相互性的标准要求，当那些条件以最合理的公平合作条件提出时，提议者必须认识到这些条件至少对于接受者——作为自由平等的公民而非被统治的或被操纵的，或由于政治或社会地位低下而受压迫的人民——也应该是合理的。当然，公民们对于什么是最合理的政治公正观念会产生异议，但是他们对那些完全合理的——甚或勉强合理的——观念还是会达成共识的。（770页）

罗尔斯这段话是什么意思呢？他是说，建立一个宪政自由主义民主制度——哪怕是作为理想——的根本条件，是全体或至少足够数量（足以控制其余人的数量）的公民能够相互在公正的自由主义政治观念——即公正的自由主义原则——基础上思考问题，对这些原则，也许全体公民不会一致认为其是最合理的，但是大家都同意它们的合理性足够让我们去接受，这也就证明了其正当性。这就是他所试图达到的理想和希望所在。如果比较一下这段话与《政治自由主义》中其他很多段落，你会注意到，这已经超越了那本书。在《政治自由主义》中，罗尔斯始终讨论的是持不同全能教义却持共同政治观念的公民。那是不行的。其实，他们更倾向于同意同一家族的自由主义原则，而对家族成员持有异议。基于过多要求意见统一是不合理的这样的预设，罗尔斯现在试图尽可能地将不同意见的因素考虑进去。

问题 8:是否可以这样说,所有我们能够合理地去做的事情就是处理程序问题?

答:不是。当然,这是汉普席尔(Stuart Hampshire)在那篇对"政治自由主义"的评论里或更早,在《纯真与经验》(*Innocence and Experience*)的说法。而对罗尔斯来说,由于公共理性中的政治原则本质上是道德主张,所以它们是实质性的[而非仅仅是程序]。请看 774 页:

> 我想……这些自由主义[即那些满足了 774 页里三个标准的政治观念]包含着实质性的公正原则,所以它们的内容便不只是程序公正。它们具体规定了平等的公民享有宗教及艺术表现的自由,还有在机会均等基础上的具有实质意义的公平思想,以及保证这些目的得以实现的所有手段等等。

还有 774 页注 26,也可以作为进一步的证明材料:

> 有些人以为,合理多元化事实意味着在全能教义间作公平仲裁的方式只能是程序的而非实质的。这是汉普席尔在其《纯真与经验》(哈佛出版社,1989)里竭力鼓吹的观点。而在上述文本里,我却指出了自由主义的不少派别都代表着某种实质性的政治观念。

合理的与合理性的两者是很难区分的,事实上它们是永远无法彻底区分开来的,但是你可以在实践中看出它们的不同。

它们是于我们的宪政体系中不断演化的概念。没错,要真正理解罗尔斯的思想,你就必须理解法官们是如何受理上诉案子的。他说得非常明确,公共理性首先见之于受理上诉的公正与最高法院的公正,尤其是在我们这样的社会体系里。如果你曾认真读过——可惜很少美国人如此做过——法院对上诉的处理决定和最高法院的裁决,你将发现它们所做的和当它们做的最好时候,便是罗尔斯所谓公共理性的含义。因为,一个人在我们的社会中所经常碰到的,正是诸如自由平等这类基本思想和概念怎样转变为观念,它们是怎样被运用的,和你会怎样发展那些可行原则的问题。作为一个认真的政治哲学家,他必须理解公共法律的发展以及优秀法官是怎样做的,这才是研究的中心。这也是罗尔斯的背景知识,也许罗尔斯的最大贡献,就是在适当和政治的意义上坚持认为对合理的与合理性的做彻底区分是不可能的。但是你可以继续列举各种标准,而且你可以发现公共理性在起作用。而且这些概念是会变的,因为它们是被要求发生变化的,当然它们的变化根据的是内部发展的需要,就像你在实践平等,自由,合理的及合理性的公民间那些公平合作条件过程中会提出越来越多的要求那样。毋庸赘言,这也是罗尔斯在方法论上进行根本转变的另一个方面。有的时候——这对我来说是一种不幸(他知道我会这样说)——有的时候你觉得他好像是在康德实践理性的基础上讲他的公共理性的。这是非常严重的误解。康德的实践理性理论对于理解罗尔斯是毫无用处的。

问题 9:毫无用处?

答:毫无用处!是的,在我看来,实践理性在政治领域的所有意

义就是罗尔斯所讲的公共理性,罗尔斯的论说有时会有些离谱,那是发生在他对康德过于奉承的时候。康德的实践理性是毫无帮助的。请看48页的中间那段:

> 对于建立公众同意至关紧要的有关合理的和合理性的以及合理的全能教义思想,扮演这一个中心的角色……迄今为止我只是运用这些思想而很少去解释它们。我现在必须来弥补这个缺陷,因为它们是很艰深的,尤其是关于"合理的"思想,每当它们被运用到个人[应该读成公民],制度或教义的时候,便很容易变得空洞和含糊。

接着,48页底下那段:

> 是什么将合理的与合理性的区别开来的呢?在日常语言里我们知道已经有一个差别和普通例子可以用来说明的。我们说"他们的提议是绝对合理性的并因此而使他们在谈判中处于优势,但是尽管如此,这个提议是非常不合理的,甚至是强暴的。"与其给合理的直接下定义,不如让我具体列举其作为个人[读成公民]德性的两个基本方面。

接下来他在48页注1里提到了康德:

> 我相信,合理性的与合理的之间的区别可以追溯到康德:在基础(Foundations)及其他著作里对绝对的(categorical)和预设的律令(imperative)所做的区分。前者代表纯粹实践理性而后者代表经验的实践理性。

我觉得,这并不能给你任何帮助。但是令人庆幸的是,罗尔斯自己的更好的判断马上随之而来:

> 为了建立一个公正的政治观念,我给"合理的"概念一个比较严格的含义,并使它首先与提出和尊重公平合作条件的意愿(willingness)相关联,其次又与认知判断的重负和接受此判断后果的意愿相关联。

这是公民的两个德性,它们使你谈论"合理的"概念成为可能。第一个是提出和尊重公平合作条件的意愿,也就是指,在满足相互性(reciprocity)标准情形下提出和尊重公正政治观念的意愿。其次是认知判断之重负并接受此判断的结果的意愿,这其实是指,合理的公民会对全能教义甚至最好的合理的公正政治观念产生异议,或不可调和的异议。

对罗尔斯来说,关于善的思想不是普遍的善。善是个体自己的善,对此他是有能力时常去修正和改变的,而且,一个公民的全能教义又是与他自己善的思想紧密结合在一起的。而公民的思想还包括平等的内容,它必须与他人相关。这就在本质上具有了公正的意义;你的公正概念不可能只是就你自己而言的。如果你要建立一个隐士的思想,你就无需谈论什么公正原理。罗尔斯从一开始就坚持,你无需为圣人和隐士提供政治哲学和道德学说。

问题 10:下面是我现在所得的印象。你是从关怀稳定问题而给出合理多元化事实开始的。从 770 页以及你刚念的那段里,我想我现在的印象是,我们有一个由那些持有不同全能教义的个

人组成的政治地域。他们还对那些最合理的政治观念持有异议,虽然他们对其中哪些观念是真正合理的是持有共识的。这就是一个稳定和自由社会的图景吗?

答:是的,只是我们要弄清另一些非常关键的思想的确切含义。建立一个秩序良好的自由主义民主宪政社会,也就是建立一个由公正的自由,公共原则系统有效地规约的社会。而正当理由的稳定性则来自于一个事实,如果你身在一个秩序良好的社会里,你的公正意识将不断地得到充实。如果每个公民都知道——这是相互性标准的一部分——其他公民或足够数量的公民都将根据公正原则去行为,并且以这个群体中至少是合理的原则去确证其政治行为的正当性,那么这些正当理由的稳定性便能持久。罗尔斯反对的是那种仅仅出之于权宜妥协的稳定性。作为政治思想的容忍观念是宗教改革和 16-17 世纪圣战的结果。罗尔斯在其《政治自由主义》中对此十分清楚。天主教徒是不可能杀尽新教徒的,反之亦然。所以,在某个历史阶段,双方会决定与对方共同生活并互相容忍,但总是怀着希望和期待:一旦时机成熟,我们再杀个你死我活。这种权宜妥协不是一种道德理念,也不能成其为正当理由的稳定性,这还用我说吗?正当理由稳定性成为可能的条件,在于每个全能教义——宗教的或非宗教的——都能根据各自的理由,作为一种深层道德品质而接受:社会原本就是由多种多样的东西组成的,其中存在着各种相互冲突且无法妥协的合理的全能教义(值得特别注意的是,能接受此容忍的道德理念的合理的全能教义所提供的理由或基础,是内在于教义的并不需要满足公共理性的要求的。)非自由主义的全能教义接受上述立场的一个最重要的例子,就是

梵蒂冈二世以降的天主教，当时罗马天主教会终于正式作为道德品质而非权宜妥协地接受宗教多样化的社会现实。请看 796 页，注 75 的中间那段：

> 迫害的狂热始终是基督教的一大祸根。它是路德，加尔文及其新教徒们所共有的，在梵蒂冈二世以前的[罗马]天主教会中这种狂热也从未彻底消除过。在罗马教廷发出的《宗教自由宣言》(*Dignitatis Humanae*)里，天主教会才开始肯认宪政民主制度下的宗教自由原则。此宣言公布了一个建立在人的尊严基础上的宗教自由的伦理原则；一个有关限制政府干涉宗教事务的政治原则；以及在与政治和社会密切相关的世界里一个有关教会自由的神学教义。所有个人，无论其信仰什么，都在同样的条件下享有宗教自由的权利。

问题马上就来了：在公共理性里，合理的全能教义可以扮演一个什么样的角色？答案就是罗尔斯的所谓 *the proviso*（条件或附加条件）。请看 776 页：

> 公共理性的内容是由公正的自由政治观念族类里的原则和价值所决定的……每当辩论重大政治问题的时候，诉诸公共理性即是求助于这些政治观念——其理想和原则，标准和价值。这……仍然允许我们在政治讨论中随时引进我们的全能教义——

这已发展了他在《政治自由主义》第一版的思想。

宗教的或非宗教的——倘若我们是在适当的时候，给予公共理性适当的理由，去支持我们的全能教义也在支持的那些原则和政策。这个条件我便把它称之为 *the proviso*。

那么，这个条件如何才能得以满足呢？现在你将看到你会觉得十分含混的东西，但是这正是曾在提到受理上述的法官如何工作时已经间接指出的东西，请看 784 页：

很明显，满足这个条件可能会引出不少问题。其中一个是：什么时候它需要被满足？是同一天呢还是以后几天？还有，尊重此条件的义务将落实到谁的头上？要真诚地去适当地满足此条件，明确并确立这一点是重要的。然而，有关如何满足此条件的细节是需要在实践中才能得到的，它们是不可能由一个清晰的规则种类来事先决定的。

这就是罗尔斯所论最好的地方了，很多人也许会说这也是他最不哲学化的地方。但是我却认为这是他最为哲学化的论点。如果你试图事先把规则都划分好的话，你就不能在任何严肃的层次上做道德哲学，当然你也做不了严肃的政治哲学。你必须找出那些隐含着的被接受的东西。这就是黑格尔所看到的。没错，他是把这些东西与其讨厌的辩证形而上学（或形而上学辩证法）绞成一团，但他至少看到了，你必须从中间开始而贯通全局。总之，你不能以任何笛卡儿主义传统的方法或精神去开展实质性的道德或政治哲学。这也就是罗尔斯始终没有忽视的。这也就是《公正原理》的核心。这也是他所谓“反省平衡”（reflective equilibrium）的内容。他在 784 页中接着说：

能够做到这些是由公共政治文化的本质和对于高度悟性与理解的要求所决定的。同样重要的在于了解,即使那个条件已被满足,将宗教或世俗的教义引进公共政治文化,并不改变公共理性自身正当性证明的本质与内容。

这即是说,最终你总是要给出令公共理性满意的回答。没有一个合格的法官,合格的立法者及合格的公民,会简单地声称,应该立法禁止堕胎因为上帝说堕胎是罪过。你可以以你自己喜欢的方式在背景文化范围内去进行争辩。但是宪法修正案第一条则保证了,这样的理由是不能成为立法根据的。你必须同时提出其他理由。罗尔斯提到,已故芝加哥大主教柏那丁(Joseph Cardinal Bernarding)曾试着提出过一些理由。请看 798 页,注 82:

主教提出的公共谕旨思想包括三个政治价值:公共和平,人权保障,以及在一个法制社群中道德行为的公众标准。另外他还同意,不是所有道德律令都必须变成民法中的禁令,并且同时认为,保护人的生命及基本人权对于政治与社会秩序是至关重要的。他正是在这三个价值基础上来证明反对堕胎权利的正当性的。我自然不会在此评价他的观点,但我要指出这显然表现了公共理性的某种形式。至于这种观点是否合理,或比争论的另一方更合理,则是另外一回事。如同公共理性任何形式的思维过程,思维过程总有可能是错误或不对的。

这是一个非常重要的注。它说得很清楚,一个观点即使不具有

适当性或正确性或强制性，也仍然可以满足公共理性。它还清楚地指出了，公共理性的要求并不能（或很少能）靠自己去解决基本的社会和政治问题。

问题 11：所以，一个好公民必须能够并愿意将公共理性置于对你所谓全能教义的优先地位上。

答：在政治问题范围内。

接问：好，那是限制在政治范围内的。但是，许多全能教义对同样的政治问题是持有明确的主张的。

答：没错，这就是为什么我们要设定条件(proviso)。

接问：那么，我的问题是，罗尔斯对于人民能够容许公共理性如此的优先性究竟有多乐观？

答：这是一个最有意思的问题，虽然它不是一个理想理论亦即我们在此已讨论了两个多钟头的理论问题。我能回答的只能是，他热切地希望有足够的人能够做到这一点。不然的话，一个自由宪章民主制里正当理由的稳定性便不能存在——即便其观念在逻辑上是贯通一致的——因为那个条件(proviso)来自于相互性标准，来自于使一个公民成为合理的公民的那个基本方面。

问题 12：你能举个例子吗？

答:当然。我相信,一个传统宗教(天主教,犹太教,新教的绝大部分派别)都必须反对完全的道德自律思想,例如穆勒的理想个体或康德的自律原理或罗尔斯在《公正原理》中的自律观点等。这些自律思想里有些是每种自由主义全能教义必不可少的根本精神,也是一个有关最高道德权威的问题。然而,如果这个宗教是合理的,她就不会拒绝"政治自律,即司法独立和确定的公民整合及其在实践政治权力时与他人平等地共享权利"的思想(778页;并参阅《政治自由主义》xliv页)。

问题 13:我提一个关于科学的地位,或科学发现的问题。这算不算一个全能教义,或者说,对科学发现的诉求在公共理性中是否被允许?

答:罗尔斯在谈论判断的重负时讲得非常清楚,运用被科学所正常接受的任何东西是公共理性的一个部分。这已属常识。但是,科学主义(scientism)则是一个全能教义。它也许属于世俗全能教义,但终究是一个全能教义。然而,接种疫苗就能防止染上天花病的事实,在公共理性里就可以授权法官命令基督教科学家为其子女接种疫苗。而这并不意味着法官有权命令一个成人基督教科学家去吃药。当然,除非这个基督教科学家生的是对他人健康造成威胁并至少是需要隔离的疾病。这就是公共理性出现的地方。公共理性是常识,是一种最好意义上的常识。我的意思是,你思考,并试图尽量消除那些夸张的观点。将适当的公共理性观念当成形而上学或大写的哲学来理解,这是最危险不过的事情了。这就是何以我会说,五年前我在这里讲弗雷格和维特根斯坦与今天讨论罗尔斯是有着某种内在关联的。

我想我该就此打住了。非常感谢各位光临。

注 释：

* 布尔顿·德雷本教授(Burton Dreben)，美国著名哲学家，曾先后任教于哈佛大学、波士顿大学。他是蒯因教授(Quine)的得意门生，蒯因曾将他的近著《对真理的追求》献给德雷本。哈佛毕业后，德雷本又就学于奥斯汀教授(Austin)，深得奥斯汀赏识。在哈佛大学哲学系任教期间，他与罗尔斯(Rawls)、帕特南(Putnam)等人建立了深厚的学术友谊，罗尔斯几乎在每一本著作的序言中，都要对德雷本在学术交流中给予他的特殊的帮助致以感谢。作为某种意义上的维特根斯坦"主义"者，他的独特的哲学活动方式是通过与他的学友们的讨论来影响他们，通过他们的著述来展现自己的哲学理想，最好的例证，就是罗尔斯的著作，而他本人则惜墨如金，著书立说极其严谨，使得我们希望阅读他本人的著作何其之难。我们译出的这篇文章，是他在伊利诺伊大学芝加哥分校的讲演录音。在我们整理这份译稿时，他已经卧病难起，但仍然非常挂念文稿的整理工作以及我们这个"系列文集"的组稿、出版。我们在《公共理性与现代学术》中刊出罗尔斯的"公共理性初探"一文，就是由他推荐的。1999年七月，德雷本教授溘然去世，使得他想全面校阅本稿的心愿未能得偿，我们得到他的妻子Juliet Floyd教授的支持，按照德雷本教授生前的愿望，用中文发表这篇讲演。在本文即将付梓之际，我们对德雷本教授表示深切的敬意和怀念。同时，对他、他的妻子弗洛依德教授，负责录音整理的Bernar Prusak先生，进行沟通联络的白彤东先生和中文译者商戈令先生，以及支持本文发表的"The Blossom Fund in Boston"(布劳森姆基金会)表示真诚的感谢。——编者

〔1〕1996年修改稿，New York：Columbia University Press.

〔2〕"The Idea of Public Reason Revisited", *The University of Chicago Law Review*, vol.64, no.3, Summer 1997, 765－807页。

〔3〕国内的译本叫做《正义论》。将justice译成"正义"在一般意义上说是不错的。但是在罗尔斯的理论中，译成"正义"似有不妥。Justice在罗尔斯是一个政治或社会的观念(political conception)，而不是柏拉图或亚里士多德等古希腊哲学家所讨论的形而上学范畴。他要论证的是"作为公平的公正"(justice as fairness)，而非一般意义的正义。为避免不必要的误解和误导，我想

用公正一词会比较恰当。——译者注

〔4〕也有将此概念译成"整全论说"或"整全性学说"等等。我则认为,根据罗尔斯的意思,译成"全能教义"更为贴切。Comprehensive 在此有无所不包无所不能的意思,传统宗教,道德,哲学等意识形态体系都具此特点。"整全"虽能够反映整和全的意思,却少罗尔斯所欲强调的权威性,排他性,独断性等社会和意识形态特点,故用全能代之。Doctrine 可以是理论,论说,原理等,但罗尔斯所举大都是宗教,道德和政治体系,不是一般的理论体系或某种思想观点,也非理论研究的成果,而是那些在历史传统中形成并在某一地区或社群占据统治地位的观念系统。故用"教义"译之,更能代表罗尔斯的原意。——译者注

儒学与民主

白鲁恂 著
陈引驰 译

不仅对中国历史而且对整个东亚地区历史上的主要发展而言,儒学都成为最为有力而且全能的解释。无论是正面还是负面的,儒学都可被用来到达诠释的目标。中国早期在经济和文化发展上取得的伟大成就,很方便地可以被归因于儒学的力量。但当中国落后于欧洲之时,它之未能发展出资本主义也被归罪于儒学。五四运动开始指控儒学导致了中国的落后,共产党继承了这一观念,有五十年之久利用它强大的宣传力量抨击孔子的遗产。而当到了台湾和韩国首先在经济、而后在民主方面取得了很大的进展,乐观的解释便以为是因为它们享有共同的儒学文化传统。这构成了当今思考的舞台:中国的儒学遗产是否会即刻为孔子故乡的自由、民主提供基础。

随意以儒学来解释正面或负面的发展,确实使它看来类似于魔术师手中的魔杖,可以使物体同样轻易地出现或消失。暂且将许多粗率的儒学诠释放到一边,我们首先得注意儒学作为一种诠释因素惊人的持久性。没有任何一种别的文化传统像儒学这样被用来诠释在如此绵长的时间之中如此基本的变化发展。

儒学特殊的持久的力量,部分来源于它牢固地植根于人类

组织中最为基础而持久的结构——家庭——之中。其他的意识形态以一些特定的宗教——它们有其兴衰起落——或者更为短暂的政治组织诸如帝国为基础，而儒家则集中在最为持久而根本的组织即家庭上。家庭既是核心，也延伸到宗族之中。尽管儒学对统治者的所作所为和君子的行为准则有许多议论，它确是以家庭作为人类社会的最根本的组织结构。尽管有所谓"家庭没落"的说法，它仍是世上曾有过的最为持久的人类组织结构。

孔子相信，一个稳定、和谐的社会的基础须具备五种核心的关系，其中三种关涉到家庭，即父子、夫妇、兄弟，第四种也是与家庭相关的，第五种关系即君臣关系，也可以作为与一个大家庭的类比来看待：君王得像一个负责任的父亲那样行事。家庭关系与政治统治之间这种奇异的并置，使许多世纪以来中国民众都相信，他们明了君王的所作所为；而实际上，君王离他们是那么遥远。君王和父亲一样，他们在实践着仁、义以及其他所有君子的德性。

权威规范与民主的社会基础

在某些政治学家看来，这种在统治者和父亲的权威之间相一致的模式，是一个建立政治稳定的重要因素，并且是建立民主的有利条件。[1]君父一致的理论认为，当政府的权威行为与社会制度结构中的行为一致时，可以推进政治的稳定。公共的标准和权威的实践，由家庭通过社会和经济的体制而进入政府，创立起共享的规范，使政府和社会双方都得到加强，并赋予整个系统

以稳定性。孩子们在家庭和学校内学习权威，而后可以毫不冲突地适应社会中的权威关系。

但，这样的一致，也可能导致顺从，而不是民主。仅仅一致，并不足以构成民主的条件。完全的一致易于导向刻板、静滞、沉闷的体制。对应于一致理论，民主的第二个规范是，社会中的权威结构必须能开放地以相互尊重的精神来相互竞争。必须接受这样一个事实：各种利益会发生冲突，竞争和协调是必须的。社会越发展，利益越趋多样。在孔子时代的中国农业社会中，只有有限的社会角色和相对少的不同利益，所以它很自然地将和谐与顺从视为等同的价值。而这在发达的工业社会中是不可能的，其中存在着多样化的相互冲突的种种利益。

分析民主必要条件的三个有效概念

在考察儒学与民主的关系时关键的一点是，首先得承认，儒家本身并没有创造出民主的历史事实。但这并不意谓着其价值观与支持民主的制度不相容。后者的特性是在别的地方发展出来的。当原始的儒学观念没有直接导向民主创造时，那些理念和价值观或许可以在稍迟的全球化时代为民主提供有力的支持。因而，我们需要来探讨什么是民主所需的基本的文化因素。

对民主所必需的条件的系统考察，引入三个关键的概念，它们近来在政治学领域重新流行起来。这三个概念是：文明（civility）、社会资本（social capital）、公民社会（civil society）。[2]文明是指人们在日常生活中所遵循的社会规范，它给整个社会提供了稳定。[3]文明使得人们之间的相互行为可以预期，从而确保社

会的秩序和整个社会的整合。没有文明,那便会出现无序、混乱和社会的无政府状态。社会学意义上的文明,不能与文雅(gentility)相混淆。社会资本,包括信任的关键层面,它使群体的行为成为可能,因而这是高于文明的民主建构的又一步骤。[4]如同经济中金融资本水平决定了投资的水平,社会资本的水平决定了一个社会组织群体行动的能力。衡量社会资本的一个核心指标,是社会的互惠原则和互助实践。公民社会是指存在一种自发的组织形式,它能在与国家的关系中推进社会的各种不同利益。[5]没有一个强大的公民社会,国家很容易压制社会,民主也就没有可能了。

这三个概念可以作为民主理论的基石。由文明这个一般的社会规范出发,到较为关涉到社会行动的社会资本,再到有相当政治关切的公民社会,这三个概念是相互支持的。它们确实相互交织在一起。每一概念的特点都将决定到民主的可能性和各个国家民主的特点。即是说,文明的程度会推进或阻碍社会资本的积聚,而社会资本的形成和分配会影响到公民社会的秩序和生存。

儒学的文明规范:细致的阐述与恼人的空缺

很少有别的文化能与儒学在有关礼节、风俗和社会仪式的文明规范方面相提并论。儒家的训练集中在正确的社会行为上,君子是经过训练后行为正当的人,他在他的一切举止中,遵循着礼仪规范、依循于"礼"。正是这些基本的社会规范的力量,使儒学成为一个持久的思想和伦理系统。

但是，儒学文明观念的某些方面使它对民主的容纳复杂化了。

首先，在从亲密到非私人的关系范围内，儒家非常强调熟人间的关系，而相对轻略非私人的关系，尤其对于陌生人更是如此。如我们所提出的，孔子通过强调五种核心的关系来建构他的理想社会；这五种关系都不是非私人性的，更不用说是陌生人了。孝的基本规范是含有强制性的行为法则的家庭关系，它们成为文化中最为正当的一部分。陌生人特别是外国人，可以以粗鲁待之，因为他们被归属于“野蛮人”。

毫无疑问，对非私人关系缺乏关注，反映了传统社会的现实，在这样的社会中，互相交往存在于相互认识的人们之间。这些规范因而是高度特殊性的，几乎不存在对城市化和工业化社会而言更为基本、更为普遍的准则。中国人看来认识到他们的文明规范中的空白，因而他们创造了一种能使人们即刻成为“老朋友”的文化，为建立一种关系，有必要装作非常亲密。

缺乏非私人关系的规范，引出了民主发展的问题。大众政治要求人们与陌生人合作。缺乏一种直截了当的商务性关系的标准化成规，深刻影响了中国政治的发展。在一个具有强烈的非私人文明规范的社会中，政治动员来自于共同的利益；在中国，更通常的则是熟人的圈子，诸如大学同学，他们有相互了解的基础，于是自然成为政治上的同道。

这种对私人的亲密关系而不是非私人关系的偏向，同样影响了民主的发展。这一偏向赋予各种人际关系以情感的因素，从而提升了情感考虑的重要性。好的关系是充满温情的，感情相对中立的关系便是冷冷的非私人性的，因而自然被认为是不可信赖的。在儒家传统中，当亲密关系的规范起作用时，友谊成

为主导性的;而非私人的关系则意味着可能被作为敌人对待。

如何对待朋友和敌人的文明规范,将我们带到文明的第二个主要方面:控制侵扰和应付冲突的法则。儒家试图通过称颂和谐、始终要求恰当和正确的行为来控制相互侵扰。其结果就是否认冲突的合法性,提倡对敌意的压制。理想的社会关系是在一切关系中都保持平和、尊贵的和谐。当和谐打破,冲突呈现时,怒火便占据了上风,政治派系便卷入了无法禁止的争斗之中。由于民主政治要求公开承认不同意见,并且认可竞争的合法性,儒学对作为至高价值的和谐的过度敏感,便使中国民主的发展成为问题,它在训导人们和善地开展竞争方面是较薄弱的。

儒家对和谐的重视在中国的政治生活中还造成了另一个困扰:对无序和乱的恐惧。由于将稳定、秩序、和谐看作很高的价值,儒家文化很难视民主政治的纷纭情态为当然。对稳定的肯定、对乱的恐惧,又加强了反民主的专制。如 90 年代初新加坡领导人所发起的有关"亚洲价值"争论的例子。

在民主的正常运作中,人与人之间的相互侵扰是由尊重法律来解决的。但在儒家文化中,这变得非常困难,因为它的文明规范不是建立在法律系统内部所含有的普遍原则的基础之上的,而主要建立在面对面的关系的基础之上。在儒家传统中,法律被认为是太过非私人化且抽象,所以对各种具体情况不够切合。

文明规范的第三个方面,关涉到等级制度尤其是上下关系的标准。众所周知,儒学认为上下等级合宜的行为是非常重要的。它非常注意保持上下两个等级的地位,强调上级须仁慈面下级须恭敬。当人们对地位的差别有清楚的理解时,人们之间的关系就是最为惬意的,因为这使得每一个人都能按照合宜的

规范行事。

儒家尽人皆知的另一点是，在同等级人们之间的关系上很少空间。比较美国文化，它使各种人际关系尽可能变成平等的，而儒家文化的情形正相反。美国人之间很快就试着直呼其名，尽量削减年龄、地位差别的意义。儒家信徒则觉得最好是显示出差别，而合乎固有的角色身份。但这种差别，或许并不像美国人所想像的那样在推进民主时那么重要；只须注意一下，英国人享有令人羡慕的民主，但他们同时有讲究地位差别的公民文化。因此，详尽考察地位差别问题非常重要，这么做就进入了我们以下要讨论的社会资本的问题。

社会资本：基本的信任和“关系”

从文明这一较为普遍的领域转到更为特殊的社会资本领域，我们的焦点将集中在信任和互惠的相结合的情操上，是它提供了社会发展的可能性。当一个社会缺乏此类情操，它便缺乏社会动员的能力，因而便不能在经济和政治上取得成功。高水平的社会资本，意味着人们可以容易地联合起来进行群体的活动，合作的艺术需要对他人的相当的信任，由此互惠的成果才会丰富起来。一个社会的成员必须会本能的觉得：如果他们帮助别人，他们终会获得回报。

儒家文明的规范，使得同一家庭或家族内部的成员之间的信任度非常之高，但对陌生人则是不信任的。结果在中国社会之中，熟识者之间很容易建立网络联系，而更广泛的社会联络却难以建立起来。中国人的“关系”，是个人间充分发展且高度制

度化的系统。[6]这是一个高度特殊的系统，家庭和家族成员互相之间具有不可置疑的义务。“关系”的标准相当客观：人们来自一个村子、一个镇、一个省、一个学校、一个单位，等等；他们得互相帮助。他们互相无须特别喜欢，甚至不必认识，但他们共同的背景就足以使他们认可互相帮助的义务。

中国的“关系”系统，没有如日本的“忠”和“义理”系统中作为基础的受恩的感觉；也没有东南亚庇护人与被庇护关系中的情感联系。[7]这一体系也不是建立在精细算计的基础上的，因而贫弱的一方可以一再向富贵而有势力的一方拉关系。贫弱一方所尽的互惠的义务，可以就是向富贵的一方表示敬重乃至献媚。

当代中国人觉得“关系”是民族性的缺点，应该让它进入历史；但他们也知道，没有“关系”，他们的社会便无法运转。这一观点忽略了这样一个事实：一切社会都需要互惠的精神，它使得整个社会变得更有人性。问题出在中国人从来不试着区别“关系”的好与坏的不同形式。他们未能使好关系、坏关系的构成因素法典化；因而只能批评它的一切形式，并毫无区别地实践着“关系”。这样，“关系”便具有一种非道德的性质，它使“关系”中的人很容易从互相尊重的互惠滑向 skullduggery[头脑势利]。

关涉到民主，儒家有关社会资本的观念表明它在名誉的、可信赖的联合和腐化之间几乎没有区别。社会资本如何如何投入的问题，引领我们进入第三个公民社会的概念。

公民社会，庇护性团体，非利益组织

对于民主发展而言，儒家的真正问题，是在公民社会上，尤

其是它未能发展出使社会挑战国家成为可能的制度。尽管我们注意到了某些缺陷，但总体而言，儒家确实创建了丰富的文明规范和可敬的社会资本的水准。但在公民社会的关键层面上，民主发展的问题看来始终未能获得突破。

缺乏充分制度化的封建体系，未能发展出资本主义，这两个原因使中国社会不存在一个强大的能挑战国家权力的自发组织的基础。在欧洲和日本，发达的封建制度创造了一批贵族，他们有自己的独立的采邑、巨大的家产，这提供给他们挑战国王权力的可靠资源。中国没有这类强大家族的传统；那儿看不到成批的豪宅和城堡，这些建筑是那些能够站起来挑战国王的贵族力量的证明。

同样的，中国没有发展出真正的资本主义，缺少强大的资产阶级。如 Seymour Martin Lipset 说的："没有资产阶级，就没有民主。"如果来考察中国何以没有发展出真正的资本主义会走得太远，我们只要指出儒家将商人置于社会等级的倒数第二位就足够了。商人们确有自己的行会组织，它有权订立标准、规范其成员。但他们没有公开寻求影响公共政策。他们的态度是：官员们在这类事情上总是明智的，而君王的裁决是不可挑战的。中国的商人们不会像西方的资产阶级那样努力影响法律的制定过程，而是关注法律的实施程序，在他们的每一个具体个案中寻求特殊的处理和豁免。这样一个非政治化的商人阶级的传统至今仍在延续，如香港的大亨们就反对任何的民主运动，而宁可去赞扬北京领导人的智慧，以期为自己的利益换取好的待遇。

但，这并不是说，中国的传统商人没有公共精神。相比较西方的国家与社会间的清晰的区别，中国是三分的：除了国家（官）和个人（私）之外，有一个公共（公）的领域。商人行会和地方慈

善组织承担了许多福利责任，这不仅是对自己的成员而言，而且针对整个社会。在许多城市中，他们会资助学校、孤儿院和宗教庙宇。尤其有意义的是，在官员们缺乏必要的资金时，他们也会承担国家的职责。他们会去救荒，帮助控制水害，修建道路、桥梁和渡口，甚至为了公共安全而资助地方民团。但，在发展民主特别关键的方面，他们极少越界来公开挑战国家的政策。通常人们认为，如果商人介入国家事务，那只会是出于腐败的目的。

民主的基本原则——政治围绕着社会中各种利益的竞争而展开——对儒家而言，是完全陌生的。而且，甚至标榜个人的利益都是一种严重的禁忌，这么做会被看成是自私的表现，是存在人格基本缺陷的标志。儒家伦理学主张：社会和谐的理想状态是所有的个人利益都因为整体的利益而受到抑制。如果君王遵照儒家准则行事，他们自然会照顾到人们的全部利益，每一个人都不必因为在公共政策的制定中宣称自己的私人利益而蒙羞。

结论：民主依然可能

儒学没有创造出一套民主的政治体系，这是显见的历史事实。要准确断言传统中哪些是导致了这一现象的主要因素，是不可能的。在我们看来，解释民主最主要的三个方面中，虽然儒学在文明和社会资本两方面存在某些与民主相对立的内容，但其中也有许多内容可以直接用来积极支持民主。最大的困难在公民社会领域。

这是一个很重要的发现，因为这意味着，在个人行为的基本层面，儒家文化对民主而言并非完全是负面的。问题主要集中

在社会的组织、团体、机构的行为方面。这也就是说:如果社会上有能代表人们利益的组织和机构,人们的态度和价值观是支持民主的。传统上,儒家文化支持社会组织的形成,如商人行会;但它们总是止步于参与公开的政治活动。今天中国正在逐渐建立非政府的组织,当然它们仍基本是非政治的。或许有一天,会出现能在政治上代表社会关怀的利益团体。因而,我们的结论非常类似于 Max Weber 对儒家中国未能发展出资本主义的分析。不幸,晚近的学者普遍误读了 Weber,他们以为东亚经济的成功否证了 Weber 的理论;而事实上,这些资本主义的成功正支持了 Weber 的观点。Weber 感兴趣的是,资本主义为什么在欧洲而不是亚洲首创。Weber 认为,儒家文化没有造成一种心理上的紧张感以及非理性的冲动,而这些在基督教的西方导致了资本主义的发展。中国人没有 Freud 所发现的西方人的精神问题。Weber 发现中国绅士的心理稳定、自我满足、不受罪感和焦虑的困扰。这并不意味着儒家文化不能有效地采纳在别处发展起来的资本主义。Weber 明确写到:"在一切的可能情形中,中国人都将是相当有能力的,很可能比日本人更有能力融会在(欧洲)现代文化地区技术和经济上充分发展的资本主义。"[8]简言之,Weber 预言,东亚,尤其是中国,能够且会在采纳资本主义方面走在前列。

台湾、韩国甚至日本的例子显示,儒家文化确实可以进行民主政治体制的运作。儒家未能自发创造民主的事实,绝不意味着它不能容纳民主,就像它已经容纳了资本主义那样。因此尽管我们分析的焦点是儒家在自然创生民主过程中的阻碍作用,我们最终的结论却是相当乐观的:儒家价值观可以融受民主体制的运作。关键的问题是需要接受不同利益的公开竞争,认识

到民主政治的纷纭并不一定导致混乱。冲突和异议必须视为正常的状态而不是怒气冲冲争斗的先兆。

注　释：

〔1〕有关权威模式一致的理论以及它在俄国自共产主义转变的个案研究中的运用，参看 Harry Eckstein 编《民主能在后苏联的俄国扎根吗？国家—社会关系的考察》，Lanham，MD：Rowman & Littlefield，1998。

〔2〕对这三个概念更为详尽的讨论参看我的《文明、社会资本和公民社会：诠释亚洲的三个有力概念》，《跨学科史学学刊》XXIX：4（1999 年春）pp. 263－282。

〔3〕伟大的社会学家 Edward Shils 认为"文明"是整个社会学中的基本概念，他对文明的分析见 Edward Shils（Steven Grosby 编）《文明的德性：自由主义、传统和公民社会论文集》，Indianapolis：1997。

〔4〕运用此一概念有一引人注目的成果，Robert D. Putman 编《民主运作：现代意大利的公民传统》，Princeton：Princeton University Press，1993。

〔5〕对公民社会重要性的经典论证是 Tocqueville 的《美国的民主》。

〔6〕对"关系"的一般讨论，参看 Mayfair Mei－hui Yang《礼物、喜好和宴会：中国社会关系的艺术》，Ithaca：Cornell University Press，1994。

〔7〕亚洲不同的互惠体系的比较，参看白鲁恂《亚洲的力量和政治：权威的文化层面》，Cambridge：Harvard University Press，1985。

〔8〕Max Weber（Hans H. Gerth 译）《中国宗教》，Glencoe，1951，p. 248。

《大学》作为自由传统

狄百瑞 著
刘 莹 译

无论《大学》的原作者或标题的原意在古代是什么，历史上这部文本起了影响新儒学教育运动的起源与发展的重要作用。这项运动11、12世纪时起源于中国，在12世纪与19世纪间传播到了东亚其他地区。《大学》不但常被视为代表儒家传统的经典，也是一本现代的"古典著作"。它比其他典籍更好地表达了对求学的爱好和对教育的热衷，这些都是激励了20世纪东亚经济发展"奇迹"的因素。

西方迟迟没有认识到20世纪发展的重要性。现代化起初被认为是和西方科学、技术、工业的进步及亚洲大规模采纳的专业技术教育平行。直到后来，一些旁观者因东亚某些地区惊人的经济奇迹，才意识到这个过程中本土文化起的作用，或通常社会经济术语中所谓的"儒家职业伦理"。事实上，快速现代化发展的典型都不在资源丰富的地区，日本、韩国、台湾、香港和新加坡都极度缺少工业发展所需的自然资源。这个不利条件(与其他物质资源较多的亚非国家相比)使这些东亚沿海小国和地区只能利用人力资本和文化技术。

把这些文化特点简单地称为"儒家职业伦理"，忽略了"奇迹"背后除了东亚人倾向于在权威指导下努力工作以外的很多

别的因素。就业人员对学习的热情超过了勤奋、节俭和纪律，使东亚人很快地进入了西方高层学术范围，其中很多精英掌握了西方领导角色的技能。此时，东亚人所面对的领袖问题已经超出了精通技术和努力工作所能解决的范围。事实上，他们被带回了《大学》中谈到的中心问题。

早期的文人如唐朝的韩愈(786—824)认为《大学》是以儒家价值为文明处世方法的典范。宋朝时为回应佛道理论的挑战而对《大学》新起的注意，则和士大夫阶层的兴起有紧密的联系，并具有国民领袖、宗教、军事三方竞争的意识形态。

最终这个意识形态被朱熹用广泛的词汇在他的学说中清楚地表达出来时，超越了如士大夫阶层等的具体问题、甚至超越中国文化的范围。早在朱熹把《大学》作为《四书》的重点之前，在他的《近思录》提出的修身纲领中，就可以看出《大学》的主要思想和道德结构。陈荣捷在他的《近思录》译文中对这个标题的翻译，突出了孔子《论语》中"近思"的意义。朱的直接读者也可能会把"近"理解为"近代"，把此书当成和近代基本教育价值有关的哲学思想。

对朱熹的宋代读者来说，他阐述的思想既包括圣贤修学的理想境界，也包括达到此境界的实用方法，不但应士大夫所需，也有益于村野有志童子。但恰恰在朱的教育平等主义与对公职崇高的理想的综合点上，他的纲领出现了贯彻和扩展的问题。不光是《近思录》，连朱的《小学》也不能除外。《小学》体现了作者惊人的信心：他相信这些雄心勃勃的理想和挑战性十足的作品不但能够被初学儿童所理解，并且可以作为一个普遍教育体系的基本方案。

问题在一开始朱熹对"大学"意义的理解上就出现了。按照

他的解释，“大学”是“大人之学也”。在中文里相当简单的解释，英文翻译时却有多种可能。“大”可以被理解为“巨大、伟大或重大”，无疑离不开“度量大”中“大”的含义。作为个人成长过程来说，“大”也有长大成人的意思，象征着从家族到地方到社会，从狭窄的眼界到更广阔的视野这样一种教育过程。在此，“大学”代表“高等学习”。

这个复词的第二部分“人”，可以被翻译成一般性的“人”，没有性别之分，也可以被理解为“人类”或“个人”。《大学》作为成人之学，以上解释既肯定了在没有性别的区分下，人类道德理智天性中的共性，又证实了个人天性成长过程的重要。这些解释在朱的《大学》注解中看起来很有道理。注解着重于“明明德”（使自己的德性显明）和“新民”（帮助别人显明），伟人和平民的教育在这里都得到了肯定。

伟人教育与平民教育，两个互补却不平衡的价值，在朱熹从他的宋朝前辈继承的文化中就存在了。朱熹以前，《大学》是所谓的“帝学”中主要的教材。宋朝的侍讲们主张君王尽力达到高等权力和地位所要求的崇高境界。他们认为，至高无上的权力需要掌权人高度的责任感，即“君子理当为人师表”（nobless oblige）。因此，11世纪早期的经筵讲席中君子的义务是《大学》的主旨。

修学程式另一边的平民教育是宋朝理想中的普及教育形式，朱熹以前的范仲淹、王安石等改革家的目标。朱熹也在《大学》前言中一再强调这个概念。此外，朱的两位对成长中的新儒学运动影响很大的接班人——南宋的真德秀和元朝的许衡，显著地支持了这个试图平衡伟人教育和平民教育的程式。他们阐明了新儒家“帝学”的中心特色。两人给君王的经筵讲席都建立

在《大学》的思想基础上。两人也都主张君王仿效古代圣王的贤明，不应安于任何不够理想的统治方式。许衡为了促进农业和普及教育的发展，向忽必烈提出了当前的"五要务疏"，特别是对传统汉人统治制度的需要，并在结束时引用孟子的名言："我非尧、舜之道，不敢以陈于王前"。孟子认为让君臣安于低标准实际上是低估了君王，从君王那里"盗"走了他自我完善的能力，他最珍贵的财产和资源。

这个关键的例子再次说明了这个概念有多种意义。自我完善作为尽量利用人的德性和善性（孟子的"人性本善"）的个人努力，对所有的人来说都适用，无论是君王、臣子，还是平民。朱熹认为《大学》提供了人人适用的自我完善方法。让我举一个看起来有些牵强的例子来证明一下：16 世纪朝鲜新儒家朴世武写的《童蒙先习》（ *Tong Myong Sonsup* ）被朝鲜的学校广泛使用。朴像许衡那样紧随朱熹的教育模型。他把孟子的君王比喻当作每个人、甚至儿童和其他掌权的可能性很小的人都适用的基本统治原则。某种程度上，领袖性的责任总是随学习做人而来。所以孟子的理想，犹如《大学》求诸于读者们所达到的崇高境界，不应被任何享受教育特权的人忽略。

然而自我完善的概念同样可能有它的问题。谄媚的大臣们可以利用圣贤的头衔来奉承君王，有时君王也奉承自己。明朝第三个皇帝成祖（年号永乐）就是一个这样的例子。他是一个把自己想像成圣王的专制君主。最严重的危险无疑是"圣王"的概念，它把实现"存天道于人间"这个乌托邦理想太多地寄托在一个人的自我完善上面。其实早期统治者的自我认识和自我描绘更接近问题的真相。他们把自己形容成"孤独的人"或"孤儿"，认识到了在权力顶峰时可怕的孤立感。

另一个随早期新儒学"君子理当为人师表"概念而来的问题是严格自律的沉重包袱。这并不是个全新的问题，连孔子在《论语》中都提到过具有社会责任心的文人要走的长路和负的重荷。新儒学发展的早期，因为意识到统治者及其他掌权人容易在损害人民的情况下把放纵利己的行为合理化，所以加强了对自律的要求。真德秀影响广泛的《大学延意》突出了朱熹《心学》中作为自律方法的一个要点，建议做事应为大众利益而不是自身利益，随天道而不是私欲，并详细地列出了统治者们被自私和自我满足诱惑、损害他人、纵容自己的许多例子。

私欲与天道(后者代表了大众利益)的并置，在早期新儒学中的牢固地位，使它成为这个学派的标志。学派追随者的极端拘谨使他们获得了阴郁、扫兴、压抑欲望的名声。更糟的是，当新儒家们尝试把教育扩展到更大一部分人员时，他们与明末、清朝，甚至朝鲜、日本的平民和下层社会的关系更紧密了。对那些普通人来说，这种道德的严格作风和极度的自我牺牲，与时代是不合的。精英主义者对古典学问、"君子理当为人师表"的道德规范的追求，和一般人的日常生活没有什么联系。

然而即使在现代社会，《大学》也一直提供着修学过程的范例。这个扩张性的过程可以被理解为不断开阔的学习视野，从自身修养开始，进展到家庭、国家及世界这个更大的活动圈。18世纪日本儒家杉田玄白(1733—1817)就是这样认为的。他把与荷兰(西方)修学的结合看作新儒家修学过程的自然延伸。同样，19世纪中日本的佐久间象山(1811—1864)也相信儒家修学和西方修学是一致的，后者是儒家自身修养延伸到和外界进一步交流的结果。

我要举的最后一个例子，关于《大学》与现代社会的关系，可

能看上去似是而非。因为它从党的主要代言人刘少奇而来，刘曾是毛泽东密切的工作伙伴，两人都关心过如何增强党员干部的纪律和思想灌输。刘曾把《大学》作为有条理的修学的一个主要范例，在某种程度上党员们可以仿效，他是这样引用的：

> 在中国古时，有曾子的“吾日三省吾身”，诗经上的“切、磋、琢、磨”以及“反躬自问”、“座右铭”、“书诸绅”等。中国宋儒也有许多修养身心的方法，各种宗教亦各有一大套修养的方法和形式，中国大学上说的格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，也就是说的这一套。这一切，说明一个人要求得自己的进步，必须下深刻的工夫，郑重其事的去进行自我修养与学习。

对刘来说，这个配方的吸引力在于它着重于道德唯意志论、自我矫正以及如何直接激起道德意志，它也可能会激发党的干部强烈的责任感和投入斗争的热情。不过刘也意识到新儒家的方法是内省的，需要平静的思考。为了避免误解而造成计划失败，他又补充了一下：

> 然而这些方法和形式，许多我们是不能采用的。以为这些大都是唯心的、形式的、抽象的、脱离社会实践的东西。他们太夸大主观能动性的作用。以为在脱离社会的革命的实践之情况下，只要保持他们一般的“善良之心”，只要有默祝与祈祷，就是说，只要有主观的努力，就可以改变现实，改变社会与改变自己。这当然是虚妄绝伦的事。我们绝不能这样去修养，我们是唯物主义者，我们的修养不能脱离实践。

这里提到的"默祝与祈祷"可能指向新儒家理平心神、导致正确行为的静坐练习，被刘误解为含有使人堕人自省、被动的危险趋势。

> 对于我们重要的，还是在于无论怎样不脱离当时各种群众各种形式的革命斗争……我们的修养和锻炼惟一的又是为了革命的实践。这就是说，我们要虚心地了解马克思列宁主义的原理、方法和精神，了解马克思、恩格斯、列宁、斯大林的为人……并且以此自持，"拳拳服膺"地去改正，清洗自己思想意识中的一切与此相反的东西……一个共产党员应该在任何时候、任何问题上都要估计到党的整体利益，都要把党的利益摆在前面，把个人的问题、个人利益摆在服从的地位。党的利益高于一切，这是我们党员的最高原则。

这里我们既可以看到对儒学遗产认识上的持续性，也可以看到根本性的改变，甚至扭曲。自我反省被转写为在党的领导下自我纠正，与其有关的世界性的理想(《大学》的最终目标"平天下")被转变成世界性的革命斗争。在这个过程中，儒学被刘当作不合时宜或"主观个人主义"而抛弃了。但同时，刘又为了党和革命斗争的利益，试图吸收儒学中的个人责任感和自发的自我约束精神。

后来文化大革命时，毛指责刘散发"儒家个人主义"的观点，与"资产阶级自由主义"有关联。这个中西异端的结合虽然在不信毛泽东思想的其他人眼里是自相矛盾的，但是指控某些西方自由主义(特别是中国20世纪初较显著的那些)的个人至上论，与个人在新儒学修养中的中心地位有共鸣之处，却是有一定的

理论基础。

我在 1982 年香港中文大学的钱穆讲座中，曾把新儒学作为传统中国自由传统的代表。其实我并没有想在这个中国传统和西方自由主义间划等号，而是想展示新儒家“为己之学”和西方一些自由学习形式的相似之处。西方的人文和自由教育，主要目的是释放个人自我成长的潜力，视自制自律为他人服务的前提，并不是要从所有外界约束中解放出来。20 世纪初英国古典主义者吉尔伯特·默里(Gilbert Murray)认为自由倾向不光是和辉格党政治一致的一个现象。他认为这是把古代文化和现代联系起来的人道传统、文化有闲阶级的产物——“努力把它本身的特权延伸到更广的圈子，不但力争言论和思想的自由，同时也追求履行个人道德心和增进大众利益。”

我在《中国的自由传统》(The Liberal Tradition in China)中曾说过，主要的新儒家思想家都没有迈出朱熹理解的《大学》推论结构，他们的很多目标都和默里上述的相同。显然在中国对这些目标的追求大都被历史环境所限制。这些中国的历史环境和被默里看作理所当然的西方历史环境是截然不同的。我在随后出版的《儒学的困境》(The Trouble with Confucianism)(1991)和《亚洲价值与人权》(Asian Value and Human Rights)里面谈到过这些问题。尽管环境的限制对于中国自由传统的发展来说很重要，我在这里就不深谈了。

自由主义无论是以儒学还是西方的形式出现，近期的“问题”都从两个地方而来。一是它与个人主义的“自由意志论”的关联，二是从中国的过去中完全解放出来的这种可能性的诱惑。后者如李大钊和毛泽东，曾经想像中国或任何社会，可以就革命的力量，整体地从过去解放出来，完全地被翻新，结果突发的、自

我毁灭性的文化大革命与随之而来的暴力和破坏，说明了这个理想是不可能的。“文化大革命”中的主要口号是“造反有理”，是从30年代革命高潮时那些鲁莽的日子里，毛写的一个早期作品中而来，但是从1949年到60年代末很长的这段时间内，革命都没有像想像的那样达到目的。这种情况下，“文化大革命”号召下的不断造反、阶级斗争、“继续革命”，只能把个人带入高度紧张、道德意志濒临崩溃的地步，把国家带入无政府状态。

因为共产党理论经常同等对待自由主义、自由意志论和无限制的个人自由，自由主义看上去比政教分离主义更接近自由意志论中把个人完全从外界约束中解放出来的理想。但是中国共产党运动本身的历史中，李大钊提供的国家消亡的前景（马克思的“withering away of the state”），助长了个人解放的允诺，导致了官僚主义这样一个完全相反的结果。

因此，自由意志论和政教分离主义这两个极端理念的相遇和互持，牺牲了真正的自由主义，无论是默里提到的那种，还是儒家把个人尊严、自制自律和对公共利益的责任结合起来的那种。朱熹版本的《大学》前言概述了理智的探索和道德自检合二为一，通过修身、或“修己治人”的过程，为公共利益服务。朱和新儒家们曾普遍把这个过程称为“与天地万物为一体”。人生态度应以敬畏之心去生产，去对待天地万物。

尽管朱熹随孟子的步伐把这个过程建立在人内在的道德情操和感情生活的基础上，他还是努力试图把“人道”和爱的纯粹感情成分分开。爱须由原则指导，对原则的理解则须在万物规律的范围之内。换一句话说，原则应建立在整个自然过程的基础上，在微观及宏观世界内在的“大体大用”规律中。孔子曾阐述他个人对自由的概念，是一生学习天定的事物，遵守天定的道

德规则。因此,在七十岁的时候,他的修养已达到了随心所欲却不违天意的境界。学习是无限的。我们却需要学习应有的限度。一旦学了,随之而来的是解放,而不是约束。《大学》也是同样的道理。

儒家的社群主义如何可能?

——评狄百瑞《亚洲价值与人权——从儒家社群主义的观点看》

姚治华

狄百瑞的新著《亚洲价值与人权——从儒家社群主义的观点看》(1998,哈佛大学出版社)的出版,可以说是自1989年以来愈演愈烈的中美人权论战的一个重要成果。如同大家所观察到的,中美两国间的人权论战在很大程度上限于对政治现实和意识形态的相互指责,或进一步是对自己的文化传统和价值观念的辩护。很少有人能借此机会对中西文化传统及其对人性的不同理解作一深层考察,进而提供现实政治的解决之道,而狄著就是这样的一本好书。

狄著虽用“亚洲价值”和“人权”作标题,可是其书的大部分篇幅却是在讨论其副标题的内容,即儒家的社群主义,如第三章“法与礼”、第四章“学与社”、第五章“乡约”、第六章“中国的宪法与公民社会”及末章“中共与儒家的社群主义”等都在讨论这一议题。因此,本书的重点并不在于“亚洲价值”或“人权”之类时髦话题,而在于一个全新的课题,即儒学的社群主义。

大家知道,近代以来儒家首先被归结为极权的保守主义,或者说儒家的极权主义成份受到批判。自从当代新儒家以来,越来越多的人意识到,或者注重发掘,儒学传统中适应西方自由主义的成份,这就是越来越受到重视的所谓的儒家的自由主义。

狄本人的一些著作也曾着力探讨儒家传统中，尤其是自明末以来具有强烈抗议强权精神的自由主义传统。但很明显的问题是，把儒家称为极权主义或自由主义，只是偏重了它的现实变形或部分的内在精神，却不能表达它的核心价值，而事实上最适用于儒家的标签可能是社群主义。

社群主义是西方，尤其是美国近二十年来兴起的一股潮流，以对抗主流的自由主义。其主要代表人物为 Alasdair MacIntyre、Charles Taylor 等。他们虽然回溯到古希腊的"被统治并参与统治"的社群观念，及中世纪以来的宗教传统，但他们的主要工作是批判性地对抗极端的个人主义。在讨论儒家的社群主义时，狄认为他们并无太多可资引用之处。他只是在借用这一名称来探究一种儒家特色的社群主义。

狄百瑞说这是他以前的儒家自由主义传统课题的继续，但并没有说明是在何种意义上的继续。是说在儒家传统中自由主义与社群主义在理路上一贯而继续呢？还是这两个课题有同样的难度而继续呢？在谈到社学作为一个儒家的重要社群时，他曾提及公车上书之类的抗议活动，并认为这是走向公民社会的一个雏形。他讨论的社群主义是相对于国家极权，而不是极端个人主义。在这个意义上，他的儒家社群主义非常接近于自由主义。同时两个课题也有同样的难度。虽然在人权论说中，儒家传统被定位在与个人主义相反的一极，但这并不就等于是社群主义。相反，它认同的可能是一种以国家权威压抑或牺牲个人利益的做法。用一些套话来说是"国家利益高于一切"或"集体利益高于一切"。注意这里的集体是与国家同质的凌驾于个人之上，而非自愿结社的社群。

同时，更深一层的困难在于理论上儒家传统并没有提供明

确的社群概念。众所周知,在《大学》八条目中是“修身齐家治国平天下”的顺序。从身或己到家再到国而后天下,家和国之间重要的社群团体却没有被考虑。这一点在狄著中被充分地意识到,事实上,这是他在《儒家的困境》一书中对杜维明“信用社群”观念的批评要点。在讨论社学时,他也注意到那些士大夫虽然是在创造一个全新的社群,但他们谈起来时仍套用“修齐治平”一套。固然,我们可以为这一说法辩护说,其中的“国”与“天下”的分别,说明其成文于秦汉一统天下之前,因而“国”乃诸侯小国,不似以后一统天下的国那样大;而“家”是世袭贵族的豪家,不似后世的五口之家。大家与小国之间的空间已经很小,故而“社”或“群”的概念没能占显著位置。

另外一个重要的理论资源,是孟子的五伦:“父子有情,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”狄著在第二章“个人主义与人格”中曾引用此段并讨论其中强调的相互性所隐含的人权观念,却未曾发挥其中的社群主义思想。这五伦中,虽有三伦在谈家,一伦谈国,却有最后一伦谈朋友。这如果进一步就是社群,可惜后世儒学并没有着力发挥此一维度。在当代新儒家中,杜维明的“信用社群”观念应该是奠基在这一点上的。但总的说来,狄本人也承认儒家传统,这一看似非常明确的社群主义传统,在理论上却非常欠缺有关的资源。这一情况,在我看来,不但造成后世社群实践的失败,也表明“儒家的社群主义”这一说法根本上就是不可能。

狄著没有在理论上去发挥儒家的社群主义,却侧重于反省宋明以来具有社群主义意义的实践,即社学与乡约。在他看来,这都是非官方的、民间自发的,却有儒家特色的结社,即通常由士大夫主持其事以贯彻儒家的教育和伦理理想。其中社学与官

学和义学相区别，而类似于社区学校。它与更具经济意义的社仓和乡约一样，都属于具有儒家特色的信用社群，或重教育，或重礼俗。狄著特别提到书院与社学的关系。两者都是独立于官学以外的民间自发的社群。虽然书院在最初也强调自愿共享的原则，但后来更接近于围绕个别精英或权威而成的知识精英团体。这些团体以讲学为要务，不止讲习身心性命之学，还在很大程度上议政，成为一个公共论坛。其中最具代表性的当然是大家所熟知的东林书院，晚清时的“清议”也是同一类型的社群。

总的来说，狄著旨在发掘儒家传统中或中国历史上这一议政而不直接参政的传统，并认为其中有公民社会的因子。但在历史上，这些社群组织最终都屈服于强大的国家势力，成为一些有意义的试验品。官方兴文字狱镇压有明显议政倾向的社团，而像社学、乡约一样的地方性乡间组织，则沦为官方的附庸。一般认为，历史上的中国社会在形态上属于帝国，其不同于现代民族国家之处在于国家核心政权与地方之间有相当大的空间，而这一空间往往由地方势力填补，因而有诸侯鼎立或军阀割据状态。但至少在帝国兴盛期，其一统天下的能力还是能操纵自发的地方势力，乡约是最好的例子。乡约最初是由乡绅主持，强调互利、“公私一体”和道德教化，但经过先有明太祖，后有康熙皇帝的努力，乡约变成了毫无实际意义、每月两次宣讲太祖六条或康熙十六条圣谕的例行公事。

在我看来，狄著以社学和乡约这两个终以失败告终的社群为例来探究儒家的社群主义，有其失当之处。毫无疑问，这两者是有儒家特色的，可就因为它们太儒家特色了，所以自始至终都不能跳出官方儒家的掌心。它们最初都由士大夫或乡绅出面主持，且注重道德教化，这已经是自上而下，而不是自下而上的利

益结盟，因而必然沦为官方的附庸。其间间或出现的逆流如公车上书、东林党等，都只能看作是大家庭内部的父子之争，而不能成为独立的批判势力。在这里我们可以很不恰当地说，狄氏犯了一个资产阶级史学家通常犯的错误，即自上而下从统治阶层士大夫的角度看他们如何组社、如何教化，而不是自下而上地考察民间结社的具体情况。

其次，我认为狄著的一个重大盲点是混淆地方与社会。他所列种种充其量都是地方组织与地方势力。地方势力纵然可以大到割据一方，但它仍只具地方性，而没有社会性。当然这里涉及的问题较复杂。地方性在传统帝国形态中扮演重要角色，而在现代民族国家中它是首先被清除的对象，代以统一的制度、方言、文化和宗教等。社会的命运则相反，在一个成熟的现代国家中，社会的力量应当能左右国家的运作。简而言之，地方是小于国家的、静态的；而社会则应是大于国家的、流动的。我们传统所说的"民间社会"，更接近于这里的社会，而不是地方。

我们知道，在中国的传统社会和历史上，民间社会的空间非常大，而民间结社也不止社学和乡约而已。撇开众多不同形式的结社不谈，其中最具政治意义的应当是起义或"义举"。中国自从帝制确立以来，每次改朝换代除了个别的由于异族入侵促成外，其余的几乎所有都是由农民起义完成的。如果加上没有成功被官方镇压的起义，简直多得不可计数。这种自下而上而又无坚不摧的力量纯粹是来自民间自愿，其感召力何在？无外乎"苟富贵毋相忘"、"均田免税"、"打土豪分田地"等现实利益，而这些利益正是"义"之所在，是他们"义无反顾"的动力。其成功之处在于不是地方性的，而具有"星火燎原"之势，是流动的、社会性的民间力量。如果不诉诸武力，这些力量可能转化为现

代意义上的公民社会，即通过正常的舆论渠道表达某一利益集团的政治诉求。可是熟悉农民起义史或中共党史的人都知道，武装和起义是不可分割的，理由是其对手是极权专制。以极权推翻极权，以武力抗击武力，造成了中国历史的恶性循环或超稳定结构。其原因何在？

狄著虽然没有论及农民起义，却正确地指出问题的症结所在，即没有一个宪法秩序来定位民间社会。因为国家或官方被等同于社会，用一句套话说是："共产党是代表人民利益的"，这是典型的国家主义，而不是社群主义。这一宪法秩序切中了中国历史及现实问题的要害。现行宪法虽有结社及言论自由的条文，可如果没有成熟的公民社会，没有社会力量的觉醒，这些都是一纸空文。在西方，公民社会的理念固然在古希腊已有，可其真正成长并发展是在近代以来。宗教改革客观上打破了天主教一统天下、等级森严的教会制度，促成了政教分离。这样宗教性的自由结社成为可能，一方面不受来自宗教内部的控制，另一方面不受政治的干扰。逐渐地现实利益的诉求也可以在这些社群中得到表达。有了这样的公民社会的基础，民主政体等都成了水到渠成的了。

而反观中国历史上的民间社会，如果以狄著所举的社学和乡约为代表，那么它们本来就是以教化为目的的，所以最终成为作为意识形态的官方儒家的驯服工具；而如果以我举的起义为代表的话，情况则较复杂。我们知道中国历史上确有三教并存或合一的事实，可其并存格局是以牺牲其他宗教的政治诉求而以儒家独霸社会政治局面为代价的。"儒以治世，道以修身，佛以养心"，此之谓也。而历史上的许多起义除了其现实要求的一致而形成的凝聚力外，还有利用宗教的感召力。道教的许多教

派如太平道、五斗米道，佛教的一些教派如三阶教、白莲教，与摩尼教有关的明教，近代以来的基督教，乃至成百上千种民间宗教教派都与农民起义有不解之缘，相反很少有起义是用儒家来号召的。如果说“公车上书”只是类似于子谏父的闹剧，那么基于宗教理念的对峙而展开的义举则是悲壮的。在这里，如果我们借鉴西方宗教改革的经验，那么我们也应该主张“政教分离”，即作为体现宪法秩序的政体应是中立于各教派的；同时各宗教教派又是民间社会中极具凝聚力的社群组织。

而“政教分离”这一点正是狄著忽略未谈的，也是如康梁变法或梁漱溟“乡村建设”等没有触及的问题。简而言之，如果贯彻“政教分离”的原则，公民社会的成长不能寄希望于自上而下的、附属于官方意识形态的、以教化为目的的社群组织。这是一个根本的方向性的原则，狄著所谓的“儒家的社群主义”在这一意义上也是一个不可能和自相矛盾的说法。一个成熟的公民社会的社群必然是自下而上的、独立的、多元的和以现实利益或社会理念为诉求。这样的话，我们就不可能去谈什么儒家的社群主义或基督教的社群主义。社群主义就是社群主义，它可以从不同的文化传统如儒家中吸取资源，但不能服务或受制于任何名义的国家主义的意识形态。

一种证明伦理规则的现代方式：约翰·斯图亚特·穆勒、孟子和当代生物学

孟 旦 著
安延明 译

伦理学的一个中心问题是：如何证明伦理规则或道德选择？人们尝试过许多方式，其中有些在中国和美国乃是相似的。这些方式中的一种既与现代生物学相吻合，又经得起实际活动的检验。它推动人们去实践其自认为正确的事。这种方式表明，人性的先天构成使得我们偏好某些目标。它并且以此证明那些成为我们的（行为）标准的价值。所以，规则与选择的合理性取决于它们推进或阻碍这些目标的实现的程度。这也是穆勒和孟子的观点。

另外一些彼此竞争的论证规则的方式也曾流行于中国和美国。其中的一种强调，道德规则乃是一个外在的、超越的存在物的命令。这些命令要求服从的义务，并且以奖赏和惩罚为辅助。在犹太—基督教传统中，所谓存在物就是上帝，所谓命令最简洁地总括在十戒之中。其中的前四戒要求人们服从一种特殊的宗教教义。个人有自由意志选择服从或不服从，同时他有责任服从。他会因正确或错误的选择而受到赞扬或责备。在中国，所谓存在物可以是天。它同样发布命令。这种天论存在于西周时代，也存在于董仲舒的思想中。一些儒者认为天是超越的。但是，孟子不这样看。虽然他的著作写道，“知其性，则知天矣，”[1]

但是,天在他的伦理学基础中并不起任何重要的作用。

另外一种论证方式是道德相对主义。这种观点认为,在一个特殊社会中,人们(或者老者)会把某些事物称作对的或错的,好的或坏的。伦理规则就是对于这些事物的陈述。遵守规则的约束力来自那个社会中的人民和权威。在不同的文化集团中,这些规则也有所不同。它们的基础乃是文化相对主义。在美国,已故人类学家麦维尔·赫斯科维茨(Melville Herskovits)曾经为其写出一个很好的公式:"判断基于经验,而经验要由不同个体根据其文化类型加以解释。"[2]伦理判断属于由文化类型构成的诸事物的范畴。在中国,最著名的伦理相对主义者是庄子的门徒。《外篇》和《杂篇》中不少冠以庄子之名的文章都有有力地论证,特别是在伦理问题上,每一学派都有自己的观察角度,所以他们都仅仅看到道的一个部分。《秋水》篇就包含很多这方面的例子。

我同意生物学家爱德华·O·威尔逊(Edward O. Wilson)所谓的经验主义观。[3]有些人也称其为自然主义观。因为这种观点将伦理规则建基于人性之上,所以它今天的支持者必须首先挑战那些否认人性之存在的人。这些否认者们包括近代人类学的奠基人之一,弗兰兹·柏阿斯(Franz Boas)的学生,也包括许多当代人类学家。他们的观察角度促使他们强调每个社会及其人民的独特性。毛泽东是人性概念的另一个否认者。他写道,"有没有人性这种东西?当然有的。但是,只有具体的人性,没有抽象的人性。在阶级社会里就是只有带着阶级性的人性,而没有什么超阶级的人性。"[4]甚至美国哲学家理查德·罗蒂也否认人性概念。[5]

所以,生物学家的任务是要指明这种人性的内涵。他们指

出，精神(mind)根据规则的发展模式在时间中逐渐演进。精神包含着遗传学上的特殊元件(组件，modules)。例证之一是，将语法运用于声音或文字的语言本能。演进可能受到经验的巨大影响，同时，在某些情况下，组件也可以在大脑中改变其位置。组件是基因(gene)的产物。基因促进了生存，或者其自身在以后世代中的再生产，它们并且因此而得以持续存在。同时，前述发展模式使除了脑损伤者外的所有的人都有可能，在某些方面，以可预见的方式感受，思考，行动，以及经验某些需要。这特别适用于某些类型的思考和行动。我本人关于人性的观点受到了这些生物学家的影响。但是，由于我所关注的是生物学理论的伦理学含义，所以我的观点突出了两种我认为与伦理学关系最为密切的思考、行动、感觉和需要的模式。一个的前现代祖先是杰洛米·边沁(Jeremy Bentham)和约翰·斯图亚特·穆勒(J.S. Mill)的功利主义；另一个的前现代祖先是孟子派的儒家。因此，我的观点显然不完全等同于那些生物学家的观点。

作为伦理学家的经验主义者使某些伦理戒律以及相关的情感立足于一种可由生物学加以研究的普遍的人性之上。人性是表现为两种模式的遗传组件的居处。现在，我要指明这两种模式究竟是什么。

第一种是躲避痛苦或疼痛，接受快乐或幸福。从古希腊、罗马的伊壁鸠鲁主义者开始，疼痛和快乐就既包括精神上的压抑和安逸，也包括因生命机体的损伤和化学组成的不平衡所产生的结果。神经病学家安东尼奥·达马西奥(Antonio Damasio)说道，“疼痛是生命机体中部分机能失调的结果，是将有和实有的机体损伤所造成的痛感之刺激的结果。”[6]他也区分了痛感(sensation of pain)和个体关于机能失调的意识，即他所谓的“痛

觉”(pain affect)。相应地,他说道,“另一方面,快乐总是和预计有关。它联系着对于毫无问题,一定要实现之事物的聪明预见。”[7]在此,“问题”可能是某种不平衡,例如,人们在饥渴的情况下可能经验到的低血糖。另一方面,在寻求食品和饮料的过程中,人们会感受到一种快乐。

穆勒追随边沁将趋乐避苦规定为普遍的人类利益,他并且以此作为其功利主义的基础。在美国,这仍旧是一种很有影响的观点。科学作家罗伯特·赖特(Robert Wright)在其著作《道德动物》中探讨了新的进化心理学。[8]他写到,“相信幸福之善和痛苦之恶不只是我们共同分有的道德话语的一个基本部分。它似乎越来越成为我们的共同话语的惟一基本部分。”[9]像穆勒一样,他的前提是,每个人都接受功利主义的训令,从而实践一种规则:如果人们总是从事某种事情,那么对与错取决于痛苦与幸福的结果。功利主义为人道主义的行动提供了一个基础。我将自己归于“每一个”接受这种训令的人之列。澳大利亚哲学家彼得·辛格是这种观点的另一位支持者。[10]功利主义者也接受一种原则,即就幸福而言,每个人都是其自身利益的最好判断者。穆勒补充说,教育可以纠正一些人判断力上的不足。无论如何,特别是在边沁那里,可以看到一种假定,即在关于利益的判断力上,存在着一种自然的平等。[11]

同时,边沁、穆勒和辛格也都接受一个原则:在计算行为的失与得时,“每个人只能算作是一个(单元),而且没有哪个人可以多于一个(单元)。”这造成了一种权利的平等。在其中年,边沁最终将其对于民主代议制的支持建立在这些平等原则的基础之上。

我可以接受功利主义的训令,接受每个人是其自身利益的

最好判断者这一观念，也接受代议制民主。但是，我不同意他们的主张：在计算幸福时，没有哪一个人的幸福可以多于任何其他个人的幸福。我拒绝这样的观点，即当我作为行为的主体时，其他所有的人都分有一种权利的平等，换句话说，他们可以平等地要求我的关心。在这里，从孟子开始，并且因近代进化生物学的发现而得以更新的中国遗产，必须被看作是我们的思考和行动中的第二个以生物学为基础的模式。

功利主义关于每个人只能算作一个(单元)的看法之弱点在于，它没有考虑到我们的以血亲纽带为基础的，对于不同人的情感等差。我们可以具有人道主义的义务，同时又优先对待自己的亲人。儒学思想家们很早就认识到，人们感受，并且实践着的仁就植根于这些家族的纽带。《论语》注意到，孝悌是仁之根。[12]《孟子》补充道，“亲亲，仁也。”[13]在讨论他所谓的人类天生回避痛苦的景象时，孟子说到，与此种情感相应的行动必须起自个人的家庭，并且由此向外扩展。“老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼。天下可运于掌。”[14]古代的字源学字典《说文解字》写道，“仁，亲也。”这里的“亲”指的是亲族爱。

孟子派的儒学与近代生物学家有很多不同。例如，后者发现，利他主义起始于长者对于幼年亲属的行为(儒学的核心观点是由幼者而长者，虽然他们有时也谈到反向的关心)；在生物学家那里，主体是基因，而不是社会角色的占有者(比如，父亲－儿子)；而且儒学有关普遍性质的参照物可能包含着一种有利于男性的偏见。但是，孟子派儒学与生物学家仍旧分有一种非常基本的观点：利他主义起始于家族，并且由此扩展向外。爱德华·O·威尔逊说道，“亲缘选择是基因的自然选择。它基于基因对于带有基因的个体的影响，也基于基因的存在对于个体的所有

具有遗传关系的亲属的影响。这些亲属包括,父母,子女,兄弟姐妹,表亲,以及其他依旧存在于世的可以再生产血亲,或者影响血亲的再生产的人。在利他主义行为的起源上,亲缘选择尤其重要。”[15]

1971年,罗伯特·特里沃思(Robert Trivers)以威廉·D·汉米尔顿1964年的著作为基础,在利他主义问题上做出了富有新意的工作。他写道,“互惠利他主义演化的前提与亲缘挑选工作的前提相类似……”[16]罗伯特·赖特(Robert Wright)对利他主义的外向扩展有过这样的描述,“一种以亲善报答亲善的基因会扩展(其作用)至远亲家庭,并且通过婚姻,扩展至其他家庭,并且依同样的逻辑继续扩展。”[17]这样,互惠利他主义可以被保存为一种沟通非遗传关系者的、合作的价值,因为它对双方都有利。特里沃思认为这一点在博弈论学者阿那托里·拉帕普特(Anatole Rappaport)关于囚徒二难的研究中得到了证明。[18]赖特叙述了罗伯特·阿克谢罗德著作对于互惠关系倾向的进一步检验。它指明一个事实,即分有情报对于成功的合作至关重要,它可以引向一种双赢的结局。同时,马特·莱德雷(Matt Ridley)注意到,互惠的行动的根本前提是“一种稳定的,重复发生的关系。”这是一种独特的关系类型。在这中间,人们可以彼此了解对方可能的行为。它集中体现在儒家的角色关系上。[19]威尔逊写道,“我们可以为道德态度的遗传性增加大量的历史证据。这些证据表明,有合作态度的个体一般生存更长久,并且留下更多后代。”[20]

我不是第一个批评功利主义在计算幸福的结果时忽视个人情感的人。伯纳德·威廉姆斯(Bernard Williams)已经注意到,由于这种忽视,功利主义可以造成一种从道德本身的异化。[21]西

方伦理学家特别关注义务和责任问题，并且一贯忽视人类的内在情感。威尔逊说道，“没有情感的刺激和指导，理性思维就会变慢并且瓦解。”[22]人们一般都对家庭成员具有特殊感情。一种忽视这些情感的道德选择可能是一种培育道德异化的选择。在分配我的资源和关心时，如果其他受到我的影响的人各自算作一个单元，那么我会合理地把我的亲属算作多于一个单元。与家庭纽带相关的情感是推动行动的情感之一。这同时表明，我们的行动理由牵扯到主观感情或情感，这并非如哈特(H.L.A.Hart)所说[23]，仅仅是一个假设。它是神经病学家、[24]生物学家[25]和心理学家的共同发现。心理学家、麻省理工学院认知神经科学中心成员斯蒂芬·品克(Steven Pinker)写道，“情感是确定大脑最高目标的动力机……思维和感情之间并无鲜明的分界线……”[26]

在伦理学上，至亲间的情感纽带不是惟一重要的纽带。罗伯特·特里沃思指出了另外一些同样具有遗传学基础，并且强化了利他主义的纽带。例如，喜爱与厌恶(见于友谊关系)，气愤(对于非利他主义者)，同情，以及愧疚(它可以促使一位欺骗者，即一个得利于利他主义者，但未做报偿的人，弥补其错误行为)。[27]

“每个人只能算作一个(单元)，并且不多于一个(单元)。”如果有谁想要找寻证据，以说明这是一条不切实际的规则，因为它忽视了我们对于亲属的特殊偏爱，那么，他只需读一下《纽约人》(New Yorker)杂志上“彼得·辛格传略”的最后几行。很不幸，辛格的母亲得了遗忘症，为了看护母亲，他花了大笔的钱。当被问道，他如何使这一行动与其观点——从事道德上的正确之事，不必顾及家庭关系——相一致时，他回答：“这可能比我以前想像

的更困难。这里的情况有所不同,因为它所涉及的是你的母亲。”[28]

所以我认为,必须诉诸人性的两个基于经验的普遍性质,以证明伦理规则和伦理选择。我们共同分有的人类利益,避苦趋乐,推动我关心我的家庭以外的人,也关心与我有着相似纽带的人。它证明对人道主义行动的支持是正确的。但是,还应该注意到互惠利他主义。它揭示出我的某些自然的优先考虑,同时也为超亲缘的利他主义敞开大门。一只报警的鸟惊醒了其他的鸟,同时也将自己的栖身处暴露给捕食者。但是,长远地看,他的亲属,以及其他的鸟将会受益,而且,它们中的某些很可能会在异日做出回报。关于鸟类、鱼类和人类的利他主义的研究,以及关于博弈论的工作使我更有理由与非亲人合作,而不是自私自利。这与我们的遗传组成相一致,而且它很有效。像一个好的儒者一样,在分配资源和关心时,我将特别考虑我的家庭成员。我将心安理得地接受这样的事实,即任何忽视这些纽带的伦理学都是不切实际的,都可能使人不再思考选择中的道德变数。但是,这并不能阻止我以利他主义的态度对待我的家庭以外的人。

毫无疑义,他人对于我的资源和关心的要求可能与我本人对于他们的实际利益的考虑相矛盾。我们无法避免某些常常相互冲突的价值。在上述情况下,相互竞争的价值可能是,伦理判断上智慧的平等权利(辅之以穆勒的教育补充)与对于家庭成员的特别偏好。在此处,法律必须介人,以努力平衡相互竞争的要求。特别地,这是处理利益冲突的法律和规则的领域。这种冲突的一方是,握有决策权的个人及其家庭。另一方是,受到该决策影响的他人的利益。在原则上,如果我为我的家庭牟利过多,

它应该保护他人,使其免受我的侵犯。但在实践上,法律常常做得不够。

在关于伦理规则和选择的证明上,我所描述的以人性为基础的观点具有若干长处。首先,它的主张可以或者通过生物学实验室,或者通过罗伯特·阿克谢罗德这样的博弈理论家的活动反复加以检验。其次,它提供了实际证据,以反驳柏拉图的影响广泛的精神观。在柏拉图那里,精神的机能是分裂的。人们受到鼓励,希望将情感从认识中分离出来,因为情感一直被看作是对于理性的肉体迷惑。与此相反,经验主义者认为,情感可以帮助机体维持其生命。第三,我所阐述的观点是实际可行的。长远地看,一种不符合人性的伦理学是不会有效的。它会同什克派的节欲主义一样消逝得无影无踪。

最后,它与我们所需要的自由意志学说中的某些部分相协调。我们需要这些部分以应付生活问题。这是因为,粗陋的生物决定论与进化心理学的观点不同。前者不承认我的目的与我的基因的目的有什么区别。[29]我的基因可能使我觉得性交和生儿育女十分快活。但是,由于文化的影响,我可能会同时舍弃二者,或者仅仅性交。如同斯蒂芬·品克注意到的,如果我的诸基因不喜欢,那就让它们见鬼去吧。进而言之,我的精神中永远存在着相互冲突的动机(侵犯与合作,打碎吵闹的邻居的窗户与表现我对法律的尊重)。我们具有天生的动机,它们既可以引向善行,也可以引向恶行。长期而言,人们的选择的模式在一定程度上是可以预测的。但是,作为目的性的存在物,就短期而言,我们人类的选择经常是不可预测的。[30]这一点不能证明非决定论,但是它也并不支持那些否认自由意志的人。相信任何选择都有生物学的或文化的原因,与宿命论并不是一回事。一个经

验主义者，当其从甲板落入海中时，会高喊救命，可是宿命论者便不会如此。前者认为，他的呼救可以影响船员的行为。最后，头脑死硬的生物决定论者仍旧需要自由意志的幻想，以证明责备罪犯以及正在经历社会化过程的儿童的实际合理性。但是，如果他认为上述责备可以改变他们的行为，那么，他也必须相信责备对于他人的选择的作用。我并不介意一定次数的责备。所以，我们最后所遇到的又是生活的不规则混合：我们保存自由的观念，因为它有效；同时我们也同意，每种选择都有文化的、社会的、生物学的或者所有这一切的综合的原因，从而破坏了自由的传统内容。

在前达尔文的西方，关于道德规则的证明，其焦点不同于中国。西方更多地专注于论证自由意志，而不是像儒家学说那样，竭力寻找人性的似乎有道理的心理型式(portrait)。原因在于，为了撇清全能，纯善的上帝(即那些规则的根源)对于恶的责任，自由意志的观念乃是必须的。但是，这种犹太—基督教的考虑并不见之于中国。在宋明思想家看来，恶不过是物理世界的存在方式的一个部分。正统的朱熹派儒家主要关心的不是如何将责备加之于各种坏的行为之上，而是探究如何清除那些阻挡清晰的思考，从而造成坏的行为的障碍。的确存在着关于选择的讨论。但是，更多的讨论集中于伦理学在人性中的心理学基础。所以，我们有理由认为，现代中国人将会发现，新生物学与他们的伦理关心志趣相投。他们不会像一些西方人那样，担心表面的生物决定论将搞乱自由意志学说，从而冲垮道德的根基。(西方人认为，这种根基一定包括服从上帝的规则的义务，如此行事的责任，和因拒绝如此行事而受到的责备。)其实，道德仍旧可以有其基础，即可以建基于一种合理的人性型式之上。即便与犹

太一基督教神学断交,关于自由意志的论证仍旧可能是合理的。

注　释:

〔1〕《孟子》卷十三。

〔2〕Melville J. Herskovits,"Ethical Relativism"(伦理相对主义)in Joel Feinberg ed. *Reason and Responsibility* (理性与责任)(Belmont, CA: Wadsworth, 1989)471.

〔3〕Edward O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge* (一致性:知识的整体)(New York: Knopf, 1998), 238 - 265.

〔4〕毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,第四部分。

〔5〕Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophy Papers*, Vol. 3(真理与进步:哲学论文,第三卷)(Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

〔6〕Antonio R. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* (对于发生的一切之感受:意识形成过程中的身体与情感)(New York: Harcourt Brace, 1999)71.

〔7〕同上,78。

〔8〕Robert Wright, *Moral Animal* (道德动物)(New York: Vintage, 1994).

〔9〕同上,334。

〔10〕Peter Singer ed., *Ethics* (伦理学)(Oxford University Press, 1994).

〔11〕John Plamenatz, *Man and Society* (人与社会)(New York: McGraw-Hill, 1969)22.

〔12〕《论语》卷一。

〔13〕《孟子》卷十三。

〔14〕同上,卷一。

〔15〕Wilson, 169.

〔16〕Robert L. Trivers,"The Evolution of Reciprocal Altruism"(互惠利他主义的演化)in Quarterly Review of Biology 46, 1971, 39.

〔17〕Wright, 201.

〔18〕Trivers, 38.

〔19〕Matt Ridley, *The Origins of Virtue: Human Instincts and the*

Evolution of Cooperation（美德的起源：人类本能与合作的进化）(New York: Penguin Books, 1996)63. Wright, 193.

〔20〕Wilson. 253

〔21〕J. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*（功利主义：支持与反对）(Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

〔22〕Wilson, 113.

〔23〕H. L. A. Hart, "Review of Bernard of Williams, Ethics and the Limit of Philosophy"（对威廉姆斯《伦理学与哲学的界限》一书的评论）in the *New York Review of Books* July 17, 1986, 50.

〔24〕Damasio, 286.

〔25〕Wilson, 106.

〔26〕Steven Pinker, *How the Mind Works*（精神如何工作）(New York: Norton, 1997)373.

〔27〕Trivers, 48－50.

〔28〕Michael Specter, "The Dangerous Philosopher"（危险的哲学家）, the *New Yorker*, September 6, 1999, 55.

〔29〕Pinker, 44.

〔30〕Matt Ridley, *Genome: The Autobiography of a Species in 23 Chapters*（遗传结构：一个物种的总计二十三章的自传）(New York: Harper Collins, 1999)312.

探究儒家伦理学的实践内涵

——访孟旦教授

安延明

孟旦(Donald J. Munro)是美国密西根大学(The University of Michigan)哲学、汉学荣誉教授。2000年4月,他以笔谈的形式回答了他的学生、美国克莱姆森大学(Clemson University)助理教授安延明关于中国哲学的提问。以下是这次问答的有关内容。

1

问:在过去三十年里,除了其他作品以外,您围绕中国人性论问题发表了三部著作。在美国、欧洲和中国文化圈内,它们受到广泛的注意和赞赏。据我所知,中文译本有的已经出版,有的正在翻译之中。读者们可能很想知道,为什么您选择这一题目,并且持续研究了这么长时间?换句话讲,哪样一些家庭的、学术的和历史的原因引导您走向这一题目?

答:我的父亲托马斯·门罗(Thomas Munro)是《美学与艺术批评学报》的创办主编,也是一家艺术馆的艺术品鉴赏员。在我长大的那幢房子里,大多数屋子都摆满了来自世界各洲的绘画、雕塑、织品和乐器。我母亲是一位音乐家。他们两人对世界所有

民族的音乐都有兴趣。夏日里，我们家电唱机放出的西班牙吉他和中国戏剧的声音会从敞开的窗口飞出户外。一些邻居觉得好奇。但对我说来，这只是世界音乐中的又一个乐段。同样的，墙上的每件绘画或织物都只是遥远的人们那五彩缤纷的设计的一个例证。我接受了这样的信息：各个民族分有某些共同的东西。它使艺术品值得挂在我们家中，并且参与到伴有实物和乐器的仪式之中。

作为一个孩子，我从未再跨出一步说，"啊，肯定有一种共同的人性存在于所有民族之中。"我只是关心世界人民的分有物，而不是他们之间如何不同。只是当进入大学，并且修了行为主义者斯金纳(B. F. Skinner)的一门心理学课后，我才开始从理论上思考普遍的人类行为及其原因。然后，我想到，这位老师强调人类的外部行动，但却忽视了他们的内在生活。无论在对于刺激的可见的反应中，还是在思想和情感上，各民族的人民可能都具有某些普遍的，或同样的方面。这样，我开始思考人性的普遍性质，同时也意识到，我正在批判一位著名的心理学家关于何谓此类性质的观点。我知道，我可能会遇到各种人性观，我应该准备批判地检查这一切。

这个题目值得我花费时间吗？当注意到，除了某些自然科学(物理学，地质学，化学)以外，每一研究领域都蕴涵着关于人性的假设，答案便是肯定的。这些假设是其基础的一个部分。例如，西方许多政治学家假定，如果人们的批判理性不受到情感的影响，他们就能够完全理性地做出决定。当然，政治学家的这种看法继承了斯宾诺莎、赫尔德、黑格尔等哲学家的观点。许多经济学家假设，行动的主要动机是个人欲求最大限度地为自己获得利润。所以，对于上述题目的价值问题的回答之一是，它是

一个很好的工具。人们可以用它揭示各种假设，并且由此揭示一个研究领域，或者一个特殊理论的长项与短项。

开始研究中国以后，我开始理解关注人性问题的一个新的、不同的理由。这就是，许多儒者通过论及人性，来证明他们的伦理观点。孟子是第一个因这样的方法而令我惊讶的人。它不同于西方某些普遍的观点。在西方，宗教人士经常通过诉诸上帝的命令，来证明伦理规则。同时，所有的大学生当然都是伦理相对主义者。他们相信，一个人或者一个社会的是非观与任何其他人或社会的一样合理。

2

问：在您的第一部著作《中国古代的人性观》(The Concept of Man in Early China，1969)中，您区分了平等的两种意义，即描述的(descriptive)意义和评价的(evaluative)意义。于此相平行地，您也指出了关于平等的两个概念，即自然的平等与社会的平等。您是否可以简洁地解释一下这两种意义和两种概念。同时，我也很想知道您关于一系列与此相关的问题的观点。例如，在社会和政治的层面上，两种平等概念在中国和西方各引出什么样的后果？儒学如果是一种具有理论一贯性的哲学，为什么可以同时既主张自然的平等概念，又主张社会等级制度？

答：平等的"描述的意义"谈的是我们可以看到，并且加以检验的事实。它涉及所有的人在思维、感觉、行动，以及生物功能等方面生而具有的共同性质。平等的"评价的意义"与此不同。它的含义是，人都具有相似的价值，或者值得获得相似的待遇。社会或地位的平等是一些人追求的理想，所以它是评价意义的一种

运用。在一个社会里，人与人在受到他人尊重的程度上，在与这种尊重相伴随的权益的程度上，当然存在着差别。评价意义上的平等乃是一个具有最小差别的社会的前提。历史上，这种理想经常起而反对为世袭的社会地位。它不认为血统可以成为尊重和特权的根据。但是，社会平均主义者可能也拒斥以品德，以及社会对于某种技能和权利的需求为基础的地位差别。

根据近代生物学的发现，我同意，人类在描述的意义上是平等的。当然，有些条件使某些人在某些方面技艺过人。但是，在这一问题上经验和环境因素起了很大作用。同时，有些人存在某些生理缺陷。我不认为社会平等是一个可以实现的目标。我猜想，如同许多哺乳动物一样，人类也自然具有等级。但是，这里有两个重要问题：第一，什么是好的，或坏的理由，使我们将较高的尊重和权益赋予某人？第二，具有较高社会地位的人与其他的人在获得尊重和奖赏上到底应该有多大差距？

描述的平等的观念，当其左右了一个社会时，可以在社会和政治层面上产生重要后果。在中国，孟子基于人人具有的"四端"，而相信描述的平等。他的信念左右了当时的社会。结果是，人们相信，人皆可为圣贤。它的含义是，人们都可以通过教育而变为完美(在此，性别上的偏见是一个例外)。统治者，如同家长一样，对于教育负有责任。儒者也相信社会地位的不平等。但是，他们对于"什么是赋予尊重和权益的好的理由"这一问题的回答来自于他们描述的平等观。只有品德，即那些培养自己的"四端"，并使其完美的人，才配得上特殊的待遇。家族继承起着部分作用，但是它在中国远没有在日本和欧洲那样重要。实践上，这种观点表现在测验品德的科举制度上，也表现在国家对于地区学校的支助上(在宋朝，政府开始认真对待这一

事业)。

西方的情况很不一样。植根于古典希腊的主导观点反对自然或描述的平等。它认为,人在思维能力和受役于自身情感的程度上天生具有巨大差别。此观点很容易与犹太—基督教的原罪观念相协调,因为后者同样声称,人具有天生障碍,因此不能走向完美。当然,在什么是天生的障碍,以及什么是由此而来的人与人之间无法改变的差别这一问题上,存在着各种各样的观点。对某些思想家说来,原罪表现在人们的贪婪和只图满足生理快乐的倾向上。在近代,直到20世纪中叶,天生的障碍可能指的是侵略本能和智商上的差别。与此平行地,这种天生差异的观点也为社会地位上的等级制度提供了一个所谓“好的”理由。统治者与其他享有特权者应该是那些具有柏拉图所说的“金的灵魂”的人。另一些人说,高等社会地位应该属于那些有特殊能力运用其批判推理或理性的人。某些家族可以很容易地声称,这种能力传承于家族的世系之中。

3

问:您似乎相当赞赏孟子的“等差之爱”,甚至认为,家族爱是利他主义的真正源头。然而,关于中国的许多哲学和社会学的研究表明,家族爱经常引向腐朽的裙带关系。我是否可以这样假设,儒家伦理学要对过去和现在中国社会中的裙带关系负有部分责任?如果情况的确如此,我是否可以进一步假设,儒家伦理学,尽管具有很多优点,还是未能设置一道理论樊篱,以防止好的事物越出适当的界限?

答:在中国,以及别的地方,裙带关系的确产生于“等差之爱”。

如果我们想要有一个稳定的社会,减少痛苦,并且允许人们追求幸福,就必须询问,如何才能控制裙带关系?答案是,法律。中国正开始更加严肃地对待法律,但是还要走过漫长的道路。我相信,家庭成员一般总要给他们自己的成员以优越的待遇。这是可以预期的。这样,问题发生了改变。它应该是,哪样一种法律可以保护人民,以防止其他的人为其家庭掠夺过多的资源?服务于这一目的的法律不胜枚举。我只想给出一个例子:有关“利益冲突”的法律。假定我处于社会权威的地位上,我做出的决定会影响他人。那么,如果在我的私人利益与受到我的决定之影响的其他人的利益之间存在着冲突,我必须回避这一决策过程。任何工作组织的规则也应该遵循同样的精神。如果在其工作组织的利益与其家庭的利益之间存在着冲突,经理们就必须回避决策过程。

4

问:在中国思想史上,个人主义与自由主义从来都不是一种主流,或主导性的力量。这一事实是否在某种程度上与自然的平等观念有关?我很想知道,在平等、自由,以及个人主义之间存在着一种什么样的结构关系?除了专制主义与皇权以外,究竟有哪样一些东西在理论上对于中国明显地缺乏个人主义和自由主义负有责任?

答:我想将我的回答集中于“哪样一些东西在理论上对于中国明显地缺乏个人主义和自由主义负有责任,”而不是“专制主义与皇权”的遗产。答案在于这样一种信念,所有的圣贤都以同样的方式思考,所以,如果其他人的头脑清楚的话,也会像圣人那样

思考。在道德评价问题上，情况尤其如此。这种信念的基础是，所有的人都具有同样种类的道德心。在儒家学者那里，他被分别称为，“道心”，“天心”，或“本心”。它不同于由欲望控制的生理之心，或“人心”。声称存在着两种心，其中一种高于另一种，但是经常处于不清楚的状态，同时也就为专制权威们打开了方便之门。他们可以声称，自己在从事清楚的思考。其他的人，如果头脑不是为物质欲望所遮蔽的话，也会如此思考。他们要教育低下的人。艾赛亚·柏林在《自由的两个概念》中于讨论“积极的自由”处也描述了西方的类似情况。

人们广泛地认为，王阳明支持将个人，而非古代典籍当作最高权威。但即便是他的思想，也同样符合这一模式。说道，“良知良能，愚夫愚妇与圣人同。但唯圣人能致其良知，而愚夫愚妇不能致。”我们所分有的心乃是一样的：它并不具有个体的或天生的不同。除了其他内容以外，它包括儒学孝与忠等价值。追随王阳明的20世纪政治领袖们，如孙中山和蒋介石，一直坚持头脑清楚的人都会同样思考这一信念。他们推行一种孙中山称之为“训政”的制度，因为他们认为，人民不能自己恰当地思考。国民党领导集团是老师，教育部是他们的工具。同样的观点曾左右西方直到19世纪。在此以前，甚至连自主性的鼓吹者康德都坚持，所有理性的存在物在道德原则上都会同样思考。他也主张对许多意志过于薄弱、因而不能运用其天生的理性的人进行训练。这为人民的统治者“为了他们(人民)自己的利益”去左右他们的思想敞开了大门。

在中国，这种同样思考的信奉者们所追求的政治理想通过思想的统一而避免冲突。至少从西汉的董仲舒起，这种政治理想一直存在。它以“大一统”著名。这种统一包括思想的统一。

但是，此政治理想中缺少一种东西，即同样为艾赛亚·柏林讨论过的“消极的自由”。柏林所指的是一个领域，在这当中，个体可以不受他人干扰地从事他能够从事的工作，成为他能够成为的人。这个领域的内容首先包括，对伦理问题的思考，以及可能提出与正统观念，或统治者的学说不同的思想。它也可以包括关于如何解决问题的想法。当人们能够自由地为他们自己思考时，最好的解决方法便会产生出来。很显然，我们需要法律，以保护这块自由的领域，以容许信息以及人们的想法的交流，从而使这些信息和想法为人们所分享，并受到人们的检验。

5

问：在您的第二部著作《中国现代的人性观》(The Concept of Man in Contemporary China，1977)中，您比较了古代儒家和中国马克思主义，并且由此得出结论：通常关于现代的和前现代的中国的区分蕴涵了一条文化鸿沟的存在。但是，“在某些方面……，这一鸿沟事实上并不存在。”从那以后，二十多年过去了，社会—经济改革极大地改变了中国社会，包括它的精神氛围和文化倾向。您是否认为，现代中国的某些变化有可能对您的结论形成巨大的挑战？如果情况的确如此，这些变化是什么？

答：这一评论涉及存在于中国马克思主义之中的中国文化的两个特殊方面。第一种是心理观。与西方主流派观点不同，它拒绝区分思维、感情以及行动的动机等心理过程。这一观点依旧存在于当代中国。见之于中国马克思主义的中国文化的另一个方面是，接受政治中央的全部权威。这种权威通过巨大的官僚

机器,通过试图规整中国人民的思想来进行统治。同时,这种规整是通过树立全国性的官方模范人物,通过学校和工作单位的道德、政治教育实现的。在过去的二十多年里,特别是在道德和政治教育领域,在中央对于地方的控制程度上,上述第二个方面有了很大的改变。

6

问:您的第三部著作《人性的形象》(Images of Human Nature:A Sung Portrait,1988)讨论了宋代儒家哲学大师朱熹。这部书之所以吸引我,首先是因为它使用了一种独特的、富有创新意义的方法。它通过分析朱熹用来表现其思想的几种结构性的形象,解释了朱熹关于人的观念。您是否愿意就这一方法本身,以及您获得这一方法的途径等做一些说明?

答:人性研究的一个部分是,检查人们如何思想。在多年研究西方和中国哲学家以后,我有了一个假设,即人们经常以形象的方式进行思考。这些形象中的一部分在中国和在西方乃是很相似的。例如,以光的形象解释认识(认识到某事就是"清楚的","被照明的",认识不到某事就是"在昏暗之中")。下一个问题是,人们用之解释复杂事物的形象,其本质是什么?我发现,在朱熹那里,形象具有两个功能:结构的功能和情感的功能。一种形象将一个理论所研究的客观世界中的不同事物之间的关系构组在一起,并且促使人们注意结构关系的某些方面。它同时也引起对于这些事实的情感反应。我猜想,不仅朱熹,其他的人也会以同样的方式运用图像和类比。当发现他们使用的类比,我们也能够发现这些形象的情感内容,并且多少了解到使用者想要如何

影响读者。我们也可以通过研究被解释的事物与形象和类比中的事物之间的不同，了解到人们的思想错误。例如，现在很流行把大脑解释为电脑。它们在结构上有某些相似。但是，我们必须记住，大脑经历着化学过程，而电脑并不经历这种过程。所以，分析家们不应该假定它们是一样的。

如果考察人们如何思想，我们可以从研究的实践的历史中获益，如同我在我的第三部书中所做的。或者，我们也可以考察一下关于这一题目的实验室工作。这正是《对于发生中的一切的感觉：意识形成过程中的身体与情感》(1999)一书的作者、神经病理学家安东尼奥·达马西奥的实验室研究的课题。他发现，思想乃是形象的流动。大脑中的神经模式在我们的意识中变成了形象。一个形象就是一个带有一种结构的精神模式。形象是我们与作用于我们器官的客体之间的相互作用的产物，虽然这并不意味着形象就是外部客体的真实代表。所以，这两个主题，研究工作的历史(如同在朱熹处所见)和大脑科学会聚在一个事实之上，即认识涉及意识中的形象。

7

问：在阅读您的最新论文“一种证明伦理规则的现代方式”时，我注意到，许多您所引用的现代作家的名字从未出现在您以前的著作中。这似乎表现着您关于人性问题的新探索。您能否对这种新的研究做一个简单的介绍？

答：很久以来，我一直相信，许多知识都是相互联系的。当然，中国的许多宋明儒学家也相信这一点。这种信念推动他们编纂了各种百科全书。对于留心人性问题的人来说，进化生物学和进

化心理学提供了最新的知识。所以，读过西方和中国以前的哲学著作的人，也可以从新的科学中学到很多东西。请注意生物学家爱德华·O·威尔逊著作的题目《一致性：知识的整体》。他们的很多信息都来自对于蛆虫、昆虫、鱼类，或者人类的基因研究。我们在基因结构上与那些生物分有很多东西。

所以，我认为，我们可以从新的科学中获得启示，从而明白，前人著作中的课题哪些富有洞见，哪些不值得重视。例如，新的生物学指出，利他主义是作为一种互惠的情况出现的。利他主义行为对家族成员以外的其他个体有好处，同时又在一定程度上损害这些好处的提供者。但是，长远地看，好处的提供者，以及带有其基因的亲属将得到好处，因为他们会在将来得到回报。(在生物学家那里，利与弊是用个体的相同基因的再生产，及其成活来衡量的。)理解了这一点，我愿意以不同的方式处理儒学的一个致命的弱点。这个弱点是，缺少对于一个问题的清楚回答，即如何才能保证"仁"(仁爱，利他主义行为)超越家族的界限？关于这一问题，儒家学者没有很多明确的理论讨论。但是深藏在他们的著作中的是一种对于"恕"(互惠)之作为一种价值的认识。而且，人们经常从"恕"的意义上限定"德"这一概念。那些具有美德，并且热心待人的人将会"得"到好的命运，或其他可欲之物作为回报。所以，我愿意鼓励儒学作者们将这些关于恕的讨论与原本已经十分丰富的关于教育的文献结合起来，从而使人们通过教育感受到，仁的行为自有其奖励。这给出了一个理由，使"仁"超越家族的范围。同时，我也愿意更多地强调法律在保障和谐的社会关系与稳定上所起的作用。当宣讲孟子的"等差之爱"时，我们也必须有法律来控制利益冲突，以减少裙带关系的恶果。

8

问：特别是从圣奥古斯丁的时代起，“自由意志”一直是许多西方哲学的核心学说。但是，在中国哲学中并没有同等数量的关于自由选择的讨论。为什么会是这样的？

答：在西方，“自由意志”的问题联系着某些核心的基督教学说。奥古斯丁写了《论意志的自由选择》，通过论述人的自由意志是恶的原因，来清除上帝因为恶而受到的责备。问题在于，宗教信条要求，上帝是全能、全知和纯善的。可是，如果他是所有这一切，为什么他允许恶产生。奥古斯丁的回答是，上帝使人自由选择，所以，上帝对于恶完全不负责任。恶居于从事选择的意志之中。

但是在朱熹看来，恶总是存在着，因为物质的灰尘会遮蔽人类精神的自明之光（它呈现为理）。这种灰尘阻碍了知识，以及依据知识的行动。但是，恶总是联系着世界的物质组成，或者总是处于理与气的关系中，所以，上帝并不会因它的存在而丢脸。因此，朱熹的中心问题不是指定责任对象，并且因其做恶或避免恶而责备，或赞扬他。他的问题是，在认识到知识是有缺陷的以后，我们应该如何清扫我们的头脑（“擦拭明镜”）？他的回答是，修身和研究道学派的儒家权威著作。换句话讲，他的关注对象是人心，以及可以清扫人心的教育。

另外一个因素涉及西方与中国的不同的心理学。如同我说过的，西方思想家将恶归罪于意志，而朱熹将其归罪于世界和人心中的浊气。西方思想家相信心有三个部分：知识、情感和意志。这种三分法最初受到古代希腊关于社会中的三个阶级的政

治类比的影响。在此，社会的类比被用之于精神。与此不同，朱熹的心的构成只有两个方面，即道心和人心，或者用一个社会类比：统治者与被统治者。在西方，意志成为一个有其居所的事物；在朱熹，用来指称选择的诸词汇并不涉及一个分立的事物。

最后，在做恶的后果问题上，西方和中国的思想家同样有所不同。西方的个人，当其做出错误的选择，或做恶时，可以预期由上帝及其在牧师或国王中的代理人而来的、迅速的责备或惩罚。但是，对朱熹说来，不能清除精神的障碍可能带来一种构人自然体系之中的消极后果。它们可能是精神上的不平衡感、不舒畅感，或与他人的分离感。个体在做出坏的行为以后，可能会长久感受痛苦。在采取行动与承受后果之间的时间可能很长，有时甚至延续几个世代。所以，用占卜的话来说，坏的行为是不吉祥的。但是，它不是破坏上帝的规则意义上的宗教的恶。

我认为，任何希望保存自由选择学说的中国人都可以干脆地使其摆脱所有的基督教神学教义。这同时也可以为他们自己减少麻烦。自由选择可以不依赖全能的上帝，以及“意志”和责备等概念而存在。

9

问：最后，儒学作为一种重要的社会、伦理思想，它在21世纪的命运会是怎样的？换句话讲，如果儒学中依旧存在某些可以积极地影响未来人类社会的因素，它们可能是什么？

答：如果儒学的支持者们能够向新的科学学习，并且相应地修改他们的设想，我认为儒学可以在新的世纪里健康地生存。儒学中的三条教诲是任何关心伦理学的人都应该学习的。第一，个

人所承担的角色关系，例如，夫-妻，父-子，兄-弟等，乃是他的身份的一部分。我们的某些道德责任涉及这些关系。所以，伦理学不但要处理个体，而且要处理居于其紧密联系者之关系中的个体。第二，情感紧紧地联系着我们的认知和动机。任何忽视情感（包括家庭情感）的伦理学都将被看作是不切实际的、自我异化的。第三，仁爱，或利他主义缘起于家庭，它必须在家庭中得到培育。

但是，儒学的有些教诲必须被抛弃。其中之一是来自官方儒学的观念，即统治者是人民的父亲和老师。这种观念帮助造成了"大一统"，包括思想统一的观念。同时，它也帮助强化了对于法律专业人才的厌恶，因为他们被看作是介于统治者/父亲和他的子女之间的第三者。但是，当他人或统治者过于自私时，我们需要法律来保护人民，以反对他人和统治者。多元论比思想统一更值得赞赏，因为它可以带来好的结果。它生产出最多种类的关于如何解决问题的建议。而且，在多样性中我们有希望找到最好的解决方法。

谁的民主？何种权利？

——一个儒家对当代自由主义的批评

罗思文* 著
商戈令 译

1. 导论

开展比较哲学研究的主要目的之一，是为在国际事务中地位日益显要的文化对话，尤其是那些围绕诸如民主、人权及全球公正等人类基本问题，其终极目标旨在提高使六十多亿地球村民于21世纪更进一步和平共处可能性所展开的对话，做些力所能及的贡献。

若欲实现此等终极目标，关键在于对话如何成为真诚的对话——即能够既给予又吸收，并全面开放心怀以恳切地承认各自的道德与政治理论并非一定符合人类之为人类的本质。[1]真诚对话的必要性对于美国国民具有特殊的重要性，因为他们的声音显然在几乎所有国际团体中是最强大的。国际法庭可以比现在远为有效如果美国能遵守自己的诺言；我们的海洋可以比现在更符合生态平衡如果美国能签署海洋法；当今世界可以比现在更安全如果美国能像她要求其他国家所做的那样签署全面禁止核试验条约。然而，要使美国在国际范围里承担更多责任，就必须对其占统治地位的意识形态提出挑战。我们的确拥有对

实力的垄断，但是一旦我们误将政治雄辩视为现实真理，我们是否还拥有真、美、善或公正之类原则，就很难讲了。

我欲挑战的这种意识形态也许可以宽泛而实用地称之为“当代西方自由主义”，它支持一种不完全的福利政府（partial welfare state），只要它与经典自由主义的基本关怀不相冲突，也就是说，这种意识形态主张减弱政府权力以保护个人自由。[2]但是如果我们将挑战建筑于事实上错误的或价值上与当代自由主义格格不入的前提或预设之上，那么它们便毫无意义。例如，仅仅依据女性割礼隶属于不同于西方文化的某种特殊的文化传统便主张任其发展，是不会带来任何益处的。同样，西方自由主义者们——包括其他很多人——正确地怀疑那些认为某些地区的人民还未具备实现民主的条件，或认为民主权利是贫穷国家人民无从负担的奢侈品的主张。换句话说，我将对自由主义的概念体系进行质疑，但同时我也相信那些接受此体系的人们仍然具有与我相近的道德本性。

为了方便起见，对于现代西方自由主义的挑战必须指明，只要现代自由主义所鼓吹的那些价值统治着我们的道德与政治话语，那么西方思想传统中的其他一些基本价值便无从实现。同时还须承认，一个相匹敌的（rival）传统——这里特指古典儒家——就此而论要比自由主义更为高明。

由此而论，我不得不指出麦金太尔（Alasdair MacIntyre）在这一点上对本文所产生的思想影响。[3]麦金太尔显然对当代西方自由主义存有与我同样深刻的怀疑。他常常被描述成一个纯属现代版亚里士多德—托马斯主义的保守主义大师。然而无论在操作还是在其他层面，他都不是一个相对主义者，而且与绝大多数“自由主义”哲学家们及政治思想家们不同，他是诚心将儒

家当作一个真相匹敌的道德传统来对待的。[4]更重要的或许在于，他曾有力地指出，只要符合一定的条件，两个竞相匹敌的传统中不可比量的话语系统便能相互比量，而真诚对话便可就此得以展开。用他的话来说：

……使我们的[道德]观念经得起对手考量的唯一方法，是设法由我们自己的立场出发，尽可能地将此观念视为是最成问题的且最易被对手击败的最软弱的系统。唯有当我们真正认识到这样一种可能性，即自己的观点最终会被我们的理性不得不抛弃的可能性，才能了解自己的观念，或理论与实践探索的传统究竟拥有怎样的智识与道德资源，并同时了解对手传统可能拥有的智识与道德资源。这种"找错法"(fallibilism)之运用如今也许还难以令人信服，但它却是与竞争对手进行有益对话的一个条件。[5]

由于许多历史的原因，大多数类似的哲学讨论，有如极大部分围绕人权、民主与公正问题的思想对话，都是用英语进行的。这种语言强势，如果这也算一种的话，并不能仅仅归结为英语已成混合语种的西方世界的经济和军事优势。它也是深刻地植根于思想对话自身之中并将这些对话推上议事日程的因素。在大多数语言传统里，找不到与"民主"、"公正"或"权利"在语义上相同或相近的词。这些都是西方概念。前两个来源于希腊语里的 demos 和 dike，而"权利"一词则是洛克根据中世纪或更早的英语词根 sokes 和 sakes 发展出来并运用于他的著作之中的。[6]

这样，如果我们有意追随麦金太尔的方法论，那就必须让他人具有他人的特性。并且在不放弃任何理性的同时，尽可能地

承认我们不仅不拥有一切答案，而且还不曾对自古以来即被假设为普适的词汇提出足够的问题。特别就儒家而论，在“权利”、“民主”和“正义”之外，还有许多现代西方为发展道德政治理论而用的基本概念都不能在儒家传统中找到对应的词汇：如“自主”(autonomy)，“自由”(freedom and liberty)，“主观”与“客观”(subjective and objective)，“个体”(individual)，“理性”(rational)，“选择”(choice)，“隐私”(private)，“公众”(public)，“两难”(dilemma)，也许最令西方伦理学家惊诧的是，儒家还缺乏与英语“应当”(ought)，甚或“谨慎的”(prudential)和“义务的”(obligatory)相应的词汇。[7]因此比较学者们必须在选择对话语词时特别敏感，以避免于支持或反对那些正在被分析和评价的观念时，回避问题的实质。

比较哲学家所面临的另一叙述难点在于，西方分析哲学流行话语中假设—推论及论辩性的风格，也是大多数非西方哲学作品中所没有的（这也是很多用分析方法训练出来的西方哲学家不能认真对待非西方著作的原因）。

还有一个叙述上的困难，是比较学者研究的文本缺乏像西方文本那样对形而上学、道德、宗教、政治及美学等人文关怀有着清晰的分类。这对于一个攻读古典儒家的学者而言是坚酸痛苦的，因为就像我将在下文中提到的那样，儒家观念的说服力很大程度上建筑于她对这些关怀的整合性，而非将其看成人类生活相互分离的各个方面。要证明这一点，就必须对每一个领域都像专业杂志那样去进行深入的考证，这是此篇短文所无从承担的，因为它至多只能是这项巨大工程中很小的一部分。

古典汉学的比较学者所面临的最后一个叙述难点，是那些文本中纯哲学的论断往往夹杂于作者对日常事件的评价之中。

我将承继这个风格，虽然它与西方哲学话语传统完全是格格不入的。(在笛卡儿的“沉思”里，究竟能看出多少三十年战争的恐怖来呢?)[8]

所有这些比较哲学对话中面临的方法论困难，都迫使比较学者不得不游弋于希勒(Sylla)岩礁与卡里地斯(Charybdis)旋涡之间：即在阅读非西方文本时，一方面是曲解其中的观点，另一方面是这些观点原来的表述方式；一方面是构造这些观点，另一方面是它们被表达的习惯——表现得仅似社会—政治说教或在分析的西方哲学家眼里显得缺乏哲学深度。以上所述无非是说，本文将讨论的是一种直述风格(我想)但总体而言理性(我希望)的儒家。我的重点是参照人权其次是民主之观念，集中探讨人之为人的本质是什么或怎样才能成为人的问题。在我的叙述中，对时事的关怀会很明显，我将尽可能减少是用现代英语里哲学的技术单词。我还将综合美学、政治、道德和宗教精神等为不分的整体并勾勒一个早期儒家观念的临时纲要，用以挑战披着各种哲学外套的现代西方自由主义。这个挑战将作为本文宗旨而贯穿始终。

2. 观念的背景

虽然当代西方儒学研究与最初去中国的耶稣会传教士所为已相去甚远，但是有一点却始终未变：西方学者试图于儒家原则和西方概念体系中的原则之间，找出它们共同与不同的地方。

这个体系原本是基督教的，自神父里齐(Ricci)始，经莱布尼茨到甚至最近的一些学术圈子，许多学者都曾声称，儒家——无论是古典的还是宋代的，或两者统一的系统——与基督教传统

及其信仰是能够兼容的。[9]另一些学者，自里齐的后继者尼可罗·隆格巴底(Nicolo Longobardi)，经马勒伯朗士(Malebranche)一直延续到晚近时代，则发现儒家的原则与信仰是非基督教并且足以支持自己拒绝归依上帝的。[10]然而尽管两派在分析与评价上有多么不同，有一点却是共同的，即他们都预设基督教的基本原则和信仰是普适的因而也是全人类所应追从的。

不错，基督徒们对其基本原则和信仰的内容各有不同的理解，而且在神学和形而上学方面也不乏争论的余地。但是，至少还有一些被公认为真正最基本和最高的信仰，例如基督受难等，是所有基督徒共同虔信的。

当代儒家学者所用概念系统与此有些不同。大多数西方学者——包括许多中国学者——如今寻找的是儒家道德政治理念和信仰与西方概念系统中民主和人权的观念之异同。基督教情怀尽管在某些研究里还时有流露，但它却不再于比较研究的主要领域里占据统治地位了。[11]

这个变化是明显的，我相信，同样明显的还在于，许多学者已经令人信服地指出，儒家大体上与现代西方以人权和民主为核心的道德—政治原则及信仰可以兼容。[12]

但有一点却不曾改变(至少在我看来)，几乎所有以此为课题的当代学者都预设了一个不争的前提，即认定以人权为基础的西方观念系统是普适的，因而也是全人类所应追从的。

毫无疑问，在这个观念系统内部(就像在基督教内部一样)，合理的争论或不同意见是容许的。例如，那些道德—政治学中类似康德的义务论者将人权置于绝对的中心；而结果论者们则将人权看成相对次要的因素。然而同样，诸如人必须或应当被看作自由自主个体这样的最基本和最高的原则却始终是共同

的。正如当年里齐与他的教友们认为拒绝信仰受难基督就等于将世界交给魔鬼，拒绝自由自治的个人在今天就等于将世界拱手让予强权政府或恐怖集团。但是事实上，一个怀疑基督教神学的人并不一定就喜欢魔鬼，所以同样我相信，人们完全可以对人权本位的观念系统或者对特殊的美国民主概念作出怀疑而不至于支持和同情独裁者。

在其他文章里，我曾分析了各种人权思想家对自然权利、绝对权利、人权王牌、可废止权利等问题的不同看法，而这篇论文则要分析那个将他们聚合一起的（而且与大多社会科学家，特别是经济学家们结成同盟的）基本观念：人是自由自治、理性而且自利的个体。[13]

通过对古典儒家的研究使我认识到，基于以上观念的人权本位的道德—政治理论是有缺陷的，故而需要为其话语提供一种不同的语词。人权及与其相关的概念如自由权限、个体、财产、自治、自由（freedom）、理性及选择等，并不能反映我们所相信的人之为人的根本，它们的实际功能在于掩盖彻底瓜分——国内和国际——世界财富的错误企图。更为重要的是，它们并不能用来建构一个上下贯通和前后一致的思想体系，更不能建立一个可以反映我们基本道德直觉的理论，因为这些直觉早已被那些由当代西方资本主义社会为我们界定的诸如“人权”和“民主”等概念所蒙蔽了。存在着不同界定的可能性。

3. 谁的民主?

我认为，支撑我们拥护民主制的基本道德理想，是承认所有理性之人都必须对那些直接影响其生活的决策拥有基本的和平

等的发言权。[14]这真的只是一个理想，因为它可能除了在1937年初被共产党与佛朗哥长枪党共同镇压之前持续仅数月的加泰隆无政府合作社里，几乎没有在任何民族国家实现过。[15]

如果这一点可以成立，便可断言，一切所谓民主制都是有缺陷的，故须以一个统一的标准系列来对缺陷之多寡作出评估。一个政府能给予其国民的自由程度，当然是进行评估的基本标准之一。据此标准，那些号称"民主共和国"的国家，如越南、朝鲜、刚果等等，就得分很低，而美国则很高。

对于自由度的正确测量尽管是必要的，但还不足以判断一个政府是不是民主的。以各种衡量标准评估，美国公民都享有极大的自由。然而，愈来愈多的美国人对于那些对他们的生活发生直接影响的非个人因素（如经济等）实际上已经丧失了控制力，他们的非政治性质因此也变得越来越明显。他们完全有理由抱怨自身权力的丧失：民主已经在很大程度上堕落为一种仪式，亦即每隔四年去民主圣庙为张三或李四拉一张票而已。用流行的俏皮话说，"如果选举真能改变现实，政府就会宣布它为非法。"[16]

但是我的批评并非简单地依据美国内部民主不佳之现状，而是基于自1789年来民主理想进步缓慢之事实。美国民主从来就是有缺陷的——如奴隶制，有组织的种族主义，轻视女权等，但她至少曾经是一种最初步的民主制，即绝大部分白人男士对于关系到他们生活的政治决策还是有发言权的。民主当然进步了，废除了奴隶制，女子能参选了，有组织的种族主义被取消了。但这些进步大都不是公民投票的结果，例如奴隶制的废除是在夏伊洛、安第堂及盖茨堡的战场上而非投票中生效的；种族主义组织的取缔是由法院将司各特（Dred Scott）与普来西

(Plessy)对菲尔格森(Ferguson)的对峙改为布朗(Brown)与教育委员会的对峙才通过的;而妇女及劳工参选权则完全是他们共同奋争的结果。[17]

美国式民主政府已经建立了两百多年,我们不禁要问,到底有多少民主理想是被实现了的?也就是说,在评估民族国家民主程度的时候还需另一个标准,即它们多大程度地发展了那些使公民们得以自治的特质,并且多大程度地支持了那些介于个人与政府之间的组织,如学校、地方政府、教会、工会等,这些组织是必不可少的,它们可以令自治富有成效从而使民主欣欣向荣。[18]

就此而论,美国并非如当代自由主义传统所评估的那样,是在民主天平最高的那头。换个角度,让我们将美国与一个十分不同的国家相对照。

马来西亚总理马哈蒂尔(Mahathir Mohamad)随同新加坡的李光耀,都被西方人描述为鼓吹“亚洲专制主义”——或多或少受到儒家影响——以抵制西方自由民主传统的典范。他们的确都亲口攻击过西方的社会、经济和政治制度。然而当其作出如下的论断时,我们将如何界定马哈蒂尔的“亚洲专制主义”:[19]

> 当马来西亚于1957年独立之时,我们的平均收入比海地还要低。海地没有建立而我们建立了民主制。如今,海地是美洲最穷的国家,而我们的生活水平已经超过了除美国和加拿大之外所有的美洲国家。
>
> 没有民主制度,我们就不可能取得如此成就。

另外,马哈蒂尔还公开批评了印尼政府对东帝汶所犯暴行,

以及缅甸军人对穆斯林的虐待等。当然，马来西亚政府是竞选产生的：反对党的巴斯至今还统治着两个省份。[20]就此而论，所谓“亚洲专制主义”除了是一个标签以外，还有什么实质的内容？

假设马哈蒂尔的话是真诚的，我们便可能发现其“民族战线”政府的政策很多是为了促进自治乃至许多基本人权而设计的。与新加坡及许多穷的或富的民族国家相同，马来西亚是一个多民族国家。其政府所设的目标是在各民族之间建立一种尽可能的经济平等，从而避免地方自治主义的民族冲突。再有，当马来西亚允许市场机制运作之后，政府要求主要财团在衡量其发展指数时，更多地侧重于产出与就业上，而不像美国侧重于其在市场上亦即消费和投资回报上的成功。

马来西亚的民主仍然是有缺陷的，她的人民并不享有与美国人同等的自由：在大学校园里言论自由一直是被限制的；而最近政府对安南(Anwar Ibrahim)的公诉更是令人发指。然而，她却给了公民们经营以及一定限度的批评权。包括新加坡，尽管还有鞭刑及禁止口香糖的现象，尽管其民主基础原本薄弱(如马来西亚自1957年，新加坡自1961年才开始的那样)，这些国家却真正逐步在社会、政治和经济上，致力于保持各民族、各宗教团体之间的公平关系，并鼓励在这些社团之内和之间实现自治(除新、马两国之外，还有香港和台湾地区，韩国和日本，都已合法建有很强的反对党，监督和批评政府政策)。

如果我们承认以上事实并认识到当今诸多年轻的民族国家是多族裔的，便可以作出如下争辩：亚洲专制主义与其说是全面的专制主义，不如说它是一种对文化影响具有历史性敏感度并且对民主理想深表支持的制度，[21]也许它还是一种比美国所实行的更好的制度。如果这个争辩是有效的，那就可以进一步推

论说，方兴未艾的东亚和东南亚民主建设很可能为自治制度(self-government)提供一种比当代自由主义所偏爱的美国模式更好的模式，并成为21世纪民主和人权发展的先锋。这正是政治学家爱得华(Edward Friedman)在最近一篇论文里所提出的惊人论断。他说，[22]

> 由于长期保持一个新兴民主制度不能没有经济增长的配合……发展中的亚洲诸国如今追求的是地方自治主义的公正……如果经济蛋糕不能增大，那么原先被排挤出去的人们要想获得他们公正一份的唯一方法，就是在精英集团已经瓜分的份额中大咬一口……在东亚国家更为活跃，更重中央控制和更讲平衡或公正的发展模式里，披着新自由主义外衣的那种两极分化的民主制度会因其缺乏效用而被大部分人视为仇敌。相同的情形也发生在拉丁美洲和东欧许多新兴的民主国家里。
>
> 20世纪末……纯市场经济进一步加速了社会的两极分化。后凯恩斯主义所强调的是容忍通货膨胀。其结果是创造一个对自由浮动资本有利的节气。而对边缘化的、贫困的和失业的人民之关怀却被相对地轻视了……代表公正而进行国家干预——如新加坡为保证公民住房所作的努力，及马来西亚对农村居民提供资助的成功政策——可能更有利于保障民主的制度化发展。

即使不将东亚与东南亚新兴民主政府理想化——有些亚洲权威主义维护者的确是权威政治和反民主的——事实仍然表明，类似马来西亚的国家——或更精确地说，新加坡及亚洲五小

龙——在发展自治方面已颇有进步，与美国相比较他们的记录更是惊人：仅仅用了美国所用五分之一的时间，而且是在政治和经济上几乎空白的情形下起步的，却取得了如此不凡的成就。

为了进一步深入分析这个问题，并更直接地让儒家思想参与讨论，下面我们就由对民主发展令人伤感的概观转而讨论作为当前文化对话中心的人权问题。

4.何种权利？

自1948年联合国宪章订立以来，一种全球性的人权关怀取得了令人鼓舞的进步，因而每个地区的人权活动家们都在量与质上理所当然地接受了那种认为人权和民主仅仅是西方观念的说法。尊重人权和发扬民主也已成了日益普及的世界性潮流。[23]

在这些对话过程中和当前的政治与道德理论里，权利大致被分为三个层面：公民与政治权利，社会与经济权利和团体（solidarity）权利。通常，我们将这三个层面理解为层层递进的三级：第一、第二和第三级权利。[24]

不幸的是，经过仔细地考察，第二级权利由第一级权利自然地和概念地演进的情形变得越来越不明显了。而且，如果我们想理解早期儒家，则必须首先搞清这两者的区别。

根据洛克的理论，人类的公民与政治权利是由其创造者赋予的。由于上帝如今已不足以论证第一级权利之正当性了，那种认为人类本质上是自律个体的理念就成了这种权利的正当性基础。[25]如果我真的本质上是一个自律个体，那么在不侵犯他人公民与政治权利的条件下，我不希望政府或任何人阻挠我自

由选择自己目的和手段的要求便很容易被理解与赞赏。但是，究竟凭什么，一个自律个体却可以向其他个体提出职业，或医疗保险，或教育上的要求？这里有一个逻辑上的沟壑至今无人成功地将其沟通：从自律个体的前提，推不出我有就业权利的结论。这里缺少一些东西，但是，除非与认为人本质上是自律个体的理念相冲突，我们已不再清楚需要的到底是些什么东西了。

换一种说法，职业、适宜的住房、教育和健康保险等，是不会从天上掉下来的。它们都是人创造的。没有人能证明我何以能要求别人为我创造这些东西而不放弃某些作为自律个体所拥有的第一级权利，如自由追求他们自己的目标而不是为了我的目标而义务提供帮助。

对我来说，如果我相信我能通过自己或与少数人自由合作而获得与保障这些需求并因此而保持我的公民与政治权利，那么，声称我可以诉诸第二级权利而要求上述需求就是毫无意义的。同样不合宜的是声称我可以理性地和自由地选择帮助你，因为这样就变成慈善事业而非对你的权利之肯认了。

从另一个角度看第一级和第二级权利之鸿沟，试想两者如下的区别：百分之九十九的时间里我仅仅是通过无视你的存在而对你的权利表示完全的尊重（你当然有权说话，却无权使我倾听）。如果你有合法的社会与经济权利，那我便有责任为你的利益行动而非无视你的存在。究竟怎样才能使你的社会与经济权利诉求合法地与我相关？一个基本的要求就是我们都放弃人是自律个体的观念而将你我都从根本上视为人类社群的共同伙伴。当然，没有人会坚持人仅仅是自律个体或仅仅是社会动物。但是如果我们相信自律个体是人的最基本和最高的本质，那么我们在政治上根本的道德义务就是（被动地）尊重第一级的权

利。而如果我们相信人本质上是社群伙伴的话，那么（积极地）尊重大家第二级权利的道德义务便成根本——就像儒家所主张的那样。

5. 儒家的回应

针对以上背景，我来回答在古典儒家中能否找到人权以及由此而来的民主理念先在资源的问题。很显然，我的答案既是肯定的又是否定的。如果我们基于人是自律个体的观念上将人权规定为公民与政治权利，那么我的回答是否定的。如果我们相信人的基本权利来自于社群伙伴关系，即每个成员都将包括所有其他伙伴的公共福利视为己任的关系，那么我的回答便是肯定的。

儒家不重视人的个性，这一点我不认为是值得争辩的。仁，作为人的最高完美性，是必须在人际关怀范围里才能体现的。礼，作为自我修养和社会秩序的必要条件，是一种社会的行为。而为行孝道，我必须有父母或至少是对于他们的记忆。这一点真的就是老调重弹：为了表现那些作为朋友、配偶、姊妹或邻居的内在品行，就必须有朋友、配偶、姊妹或邻居之存在。而这些属人的品行对一个儒者来讲不是他人生中偶然或意外发生的事情，相反，它们是人之所以追求自我实现的绝对本质的人生内容。[26]

人不仅是因为义务或需要，而且还是因为对人的关怀，才同他人发生关系的。对人的关怀一旦在家庭里出现就必然会扩展到家庭之外。在各个社群里对他人利益关注的责任感，最早可以追溯到《书经》里那段名言，“天听自我民听，天视自我民

视……”(《书经》)。

同样的主题也贯穿在《论语》里，孔子坚持把哪怕是地位最卑贱的农民都包括在他的关怀之中，他还主张，官府的首要职责就是保障其辖区人民的温饱不然就是可耻的失职，其次是帮助人民富裕，等大家富裕了，然后还要去教化他们。[27]这不就是那些通向作为民主理想的公共自治(public self-government)同样要求的特质吗？另外，再想想孔子的弟子问得最多的，不啻为政、孝道、礼仪等等社会性的问题。例如有关君子品格这个经常问到的问题，孔子在绝大多数情形下都是由社会关系出发来解答的：比如遇到上司君子应该做 X，遇到朋友做 Y，遇到小人则做 Z 等等。

以一种语义规定的方式，孟子论证了杀死那些不关心民生的暴君之合法性，并将这些不顾民生之辈置于道德等级的最下层。在更深层的哲学层面，孟子进一步认为这种对他人之关怀，是一种被布鲁姆(Irene Bloom)准确地称为人的“基本直觉”，[28]亦即他描述一个人看见孺子入井时的不忍之心。当然，更著名的还有其“人人皆能成尧舜”的名言。

这种对他人的关怀，不仅应作为完善自我的修养来提倡，而且还要把它建设成为制度，关于这一点，荀子在他的《王制篇》里说得十分清楚。举一个例子，在强调了君主必须以贤能而不是家世作为选仕标准后，他接着说，

> 故奸言，奸说，奸事，奸能，遁逃反侧之民，职而教之，须而待之，勉之以庆赏，惩之以刑罚……五疾，上收而养之，材而事之，官施而衣食之，兼复无遗。(《荀子·王制》，1)

……收孤寡，补贫穷……(同上，4)

这段精彩的论说——类似的语录在《王制篇》里还有许多——是值得加以评论的。第一，尽管在他的论说中有一些半专制主义的言论，但他显然支持兴办那些功能上相当于职业训练、公共福利和健康保险等社会事业以帮助中国人民。就这点而论，他要比美国无论是共和党还是民主党里的左派都要左出很多。最令人印象深刻的是他要求政府提供足够的物资和服务以接济那些无力对国家权力带来任何危害的人们，这与马基亚弗利主义是大相径庭的。

第二，荀子对于病人、穷人、文盲、孤寡等社会福利的关怀，在大致与他同时代的西方思想家们那里却找不到，无论是柏拉图的《理想国》、《律法书》，还是亚里士多德的《政治学》，我们都找不到有关政府如何有义务救济老弱病残及贫民的言论。这一点非常重要。

第三，也许是最重要的一点：对于荀子以及大部分儒家来说，离开对于保护他人自治重要性的认识，就不可能真正具有自治的意识。我们能不能说，这里已经有了社会与经济人权或民主发展的萌芽？如果我们坚持民主是自律个体各自于选票箱里自由表现的模式，那么答案就一定是否定的。荀子主张的政府是基于人民和为了人民的，但却不是由人民决定的。然而，如果将林肯与美国放进括号而暂时将目光移向马哈蒂尔的马来西亚和李光耀的新加坡，如果我们坦诚同意将这些国家视为新兴民主国家，那么究竟是哪一种理论观念对于它们的社会、经济和政治进步具有更重要的影响，是荀子还是洛克？

接下来，让我们考查《大学》里一段著名论断，将其当作最后

一个例子，来说明儒家关于我们不能仅仅混同于禽兽的主张——亦即我们不是自律个体——并不像通常理解的那样，导致儒家社群伦理缺乏个性的结果。《大学》包含着一种非常强烈的精神向度，表现在诸如"定"、"静"、"安"、"至善"等大量出现的概念里。[29]

但是文中的宗教蕴含却是单一的，而且据我所知在其他传统中找不到同样的蕴含。如西方人一旦言及寻求和平或实现至善，总是千篇一律地教导我们去内省：如苏格拉底所谓认识自己；或者如西方三大教所谓于神人关系中认识自己。在《大学》中则不同，内省与认识自我只不过是手段而非我们追求的最高目的。最高目的在于平天下，天下也可以合理地解释为"宇宙社群"，尽管汉代作者具有大汉一元文化的观念。为了实现此最高目标，我们将自己的观念和行为由天下缩小到国家、族群，然后家庭乃至个体心性。一旦身修，我们又将自己的观念和行为由自我扩展开去，直至最后融合于那个宇宙社群或天下。[30]这就是所谓至善——为人民服务，尽管两千年后这个表述被不同程度地滥用过。

我还能用更多的材料来论证，在古典儒家著述的文字和精神里，存在着一个从社会群体关系出发的旨在实现第二级人权的非常深厚之观念基础。此外我还想进一步指出，如果我们能够在超越现代西方自由主义的全球背景下学着阅读这些著述，我们还将发现其中存在着发展现代民主的理论基础。我并不想说"四海之内皆兄弟"（Alle Menschen werden Bruder）就是出之于古典儒家经典，据我所知，这最先见之于张载的《西铭》。但是，"人非孤岛"（No man is an Island）的思想却贯穿整个古典儒家，也就是说，我们必须先接受东尼（Donne）的说法才能彻底了

解席勒(Schiller)的思想。

总之,儒家的自我更是理性人格而非自律个体,是那些以道德、美学、政治和精神整合以及社会群体作为人生导向的人格。正如孔子所言,

> 鸟兽不可与同行
> 吾非斯人之徒与而谁与
> 天下有道丘不予易也(《论语》,18 /6)

我们身在其中的所有特殊的人际关系,不管是与死去的还是活着的人的交往,都必须通过礼节、习俗、仪式及那些随着历史进程而共同建立的各种传统等——礼——来实行。对早期儒家而言,唯有完成所有根据不同人际关系而定的义务,人才算是符合了人道(有道)。此道是包罗万象之道。在与他人交往的方式(礼)中,人类生活便明显具有了那些包括我们所有行为方式在内的道德和政治蕴含。而当这些道德的人际(interpersonal)行为通过恕道实现出来,并由文、敬、爱、礼、祭等传统整合起来时,人类生活便又为自己和他人增添了一个美的蕴含。更进一步,在要求我们一方面对祖先与长辈,另一方面又对他人与后代履行规定义务之时,早期儒家还开出了一个特殊然而本真的精神超越性,亦即一种超越个人生存特殊时空境域的人类包容性,它为我们的个体人生加上了一种普遍的人性蕴含,一种强烈的由过去而至未来的历史意识,以及一种将人类世界改善得更美好的人生承诺。早期儒家对于人生的意义之关怀是毋庸置疑的,但是更重要的是,他们对于人之为人的本质的理解为每个人在人生中寻找意义指出了方向。[31]

这是一个非常简略的对于儒家观念系统的概述，在此系统中，没有什么有关人权的说法，自我也不是什么自由自律的个体。我只是一个儿子、父亲、祖父、邻居、同事、公民和朋友。我必须履行许多人际间的责任和义务，它们严格地限制了我的各种选择。这些责任有时候会令人沮丧或烦恼，但更多的则是令人满足而且总是具约束力的。如果我们要在这里用“自由”这样的字眼，那么就必须把自由看作是一种义务的完成而非理论的术语，就像孔子在对其人生作总结时所指出的那样。如果有人要用个性的概念，那么就须从个人应如何在其人际关系中履行责任出发：比如怎样做好一个老师、丈夫或妻子、姊妹和朋友等等。如果说儒者不是自由自律的个体，并不等于说他们就是麻木的和千人一面的机器。芬格利（Herbert Fingarette）说得好，对儒家来说，除非先有两个以上的人群存在，任何个人的存在都是不可能的。[32]

再进一步，儒家话语系统的言辞是丰富多样的，它能让我赞颂马丁·路德·金；让我表达对强奸波西尼亚妇女、美国与大西洋公约组织轰炸科索沃及赛比亚的愤怒；也能让我吁请宾州州长重审加马尔（Mumia Abu Jamal）；总之，我可以在民主理想背景下，完全不用第一级人权的言辞而充分表达我的道德情感。

也许正因如此，我们才应该将儒家作为西方现代人权（和民主）理论一个真正可供选择的另一类型，而非仅仅是远古的思想萌芽来加以研究。当这个地球上四分之三的人民仍然将自己看作是家族或社群的成员而非权利载体的情形下，我们应该当真地接受这样一种可能性：如果说追寻普适伦理和政治原则——以及一种能被普遍接受的表达这些原则的语言系统——是一种有价值的努力的话，那么我们可能会在孔子、孟子和荀子的著述

里找到比洛克、亚当·斯密及其追随者们所有的更多的支持这些原则、信念和语言的哲学基础。为了强调这个论点,让我们再回到当今世界里来。

6. 超越自由主义传统

我相信,在全球背景下超越当代西方自由主义的最好方式,是着眼于经济学。在不断增长的追求更大利润的无情动力驱使下,大财团们无论在国际还是在国内范围里的行为都越来越不受约束了。这种动力所带来的不利的社会效应是显而易见的,但是我们又无力去改变这种状态,为什么?

一个主要的原因,我认为在于西方的——现在已成国际性的——法律体系是为保护自律个体的第一级人权和自律个体财团最大限度地为所欲为而设置的;而所谓的民主程序,特别是美国的民主制度,又是如此地受金钱驱使,乃至于财阀们基本上可以决定由那些令他们满意的人来当候选人。

让我们听一听前劳工部长莱西(Robert Reich)的一段话。关于最近AT&T公司在宣布其股票价格涨至历史最高点的同时裁员40,000人的决定,当他被质问到应该如何评估被裁员工的困难时,他回答说,[33]

> 我不会对AT&T公司的道德提出疑问。相反,我倒是反对将他们妖魔化的做法。至于他们是否明智——我们看到股票价格上涨了。根据某种评价尺度,AT&T所做的恰是它所应该做的。当然根本的问题在于:整个社会是否获益。

这是一个令人震惊的言论。如果AT&T公司的行动会给社会带来好处,那无疑是说它是道德的,如果相反便是不道德的。莱西怎么可以不对AT&T公司行为的道德提出质疑呢?更坏的是,对他所问"根本问题"的答案只能是,失业对整个美国社会肯定是有害的,即便我们考虑到股东的利益:因为绝大部分的股票是为极少数人持有的。

就此而言,我们也许会赞赏何以那些东亚新兴民主国家会被称为"专制主义"的理由:他们制定法律以禁止大公司大量解雇员工以确保利润,而且他们还以同样的方式限制"自由贸易"。

日本也限制"自由贸易",这至少部分地成为"亚洲专制主义"的标签与其国家政治方式相符的理由。爱争辩的经济和政治分析家路特沃克(Edward Luttwak)已经非常精辟地指出了自由美国与充满限制的日本之间的区别:[34]

> 在日本,当我开车驶进加油站,五个穿工作服的年轻人立即冲到车前。他们不仅检查机油,还清洗轮胎和车灯。为什么会这样?因为政府不允许汽油公司浮动油价,所以他们只能在服务上相互竞争。他们同样争取股价尽量增值,但是他们雇佣年轻人。我付了许多油钱。
>
> 后来我到了华盛顿,那里油价要便宜得多。这里也有五个年轻人,但却没人替我洗轮胎或提供任何服务。在日本,五个年轻人被雇来洗车。而在这里,他们却没有工作在此游荡,准备抢劫我的汽车。通过交税,哪怕是将他们关起来,在这个烂透的福利系统里,我仍然得付钱养他们。而在日本,他们至少还能替我洗车。

同样，克林顿为 FAFTA 辩护说它将提高国民生产总值并创造更多高科技就业机会。但是正如路特沃克指出，美国的国民生产总值早已达世界第一，而继续将主要精力集中在其增长上，对于美国大多数人民来说则远非当务之急。只要问一问高校毕业生就能知道我们是否那么缺乏高科技就业机会。现在更急需的是为那些等着抢劫路特沃克汽车的年轻人以及数百万与他们相似的青年男女提供更多工资合理而低技术要求的就业机会。

也许我说得不对，我也许需要国民生产总值的增长和创造更多高科技就业机会。但我的要点不在这里。我只是想提出这样的问题：为什么，在这个最自由的国家，我们这些自由选择的自律个体却不能在花钱洗车和花钱造监狱之间做出民主的选择？

更直接地说，最近在西雅图发生的反对国际贸易组织的示威表明，许多美国人希望解散这个组织。然而，所有四个总统候选人——戈尔、布什、布拉得雷、麦肯——还有那些资助竞选的大财团们，却都支持这个组织。在这个"民主制度"里，西雅图的示威者以及与他们观点相同的公民们又能选谁来代表他们呢？

让我们看一看公共政策预测中心的民意测验结果（于克林顿签署福利目标法令的前夕公布）：800 个被问者中的 70% 认为，是企业主的贪婪而非全球经济导致了失业；同样数目的人支持增强政府行为限制企业主的贪婪并提倡对社会负责任的善行。大约 80% 的人倾向于让雇主承担购买医疗保险和养老金的义务，同时他们也希望制定"最低生活工资"法。[35]

正如我前面指出，我们对这些事情仅有极少或根本没有选择余地的一个原因，在于我们的法制系统是为保护和加强自律

个体的第一级权利以及大财团的相等权利而设置的。[36]

另一相关的原因来自于西方现代自由主义的基本原理:作为公共性的政府是不应该教化至善的。善是私人的,由自律个体自由选择的事情,国家无权为道德立法(这就是为什么莱西不愿意质问 AT&T 公司德行的原因)。

这是一个强有力的论点,它大大增强了我们支持当代西方自由主义的意愿:我们——特别是我们知识分子——希望自由选择自己的目标。每个人都有自己的期冀和梦想,我们不希望有人命令或改变我们自己表达期冀和梦想的方式。我相信,这里包含了自律个体对于公民和政治权利概念的基本诉求。

然而,如山代尔(Michael Sandel)在其新作里指出的那样,[37]

> 在坚持认为我们只对我们为自己所选择的目的和角色负责的同时,[当代西方自由主义]否定我们对于那些非个人选择需求所应负的责任——例如自然或上帝给予的或我们作为家庭、民族、文化和传统成员所须承担的义务。

对儒家而言,这种否定不仅是极其错误的,而且还是自私的。因为他们坚持认为,人类事实上拥有许多自身无法选择的需求或目的,是自然以及人们在社会中的角色——如家庭或社群成员、传统的继承者等——决定了我们为这些目的而生活的义务。孔子对此讲得再清楚不过了,他说,

> 老者安之,朋友信之,少者怀之。(《论语》,5/25)

也许话说得过于笼统，但他却代表了一种儒家观念对于当代西方自由主义的挑战。我相信我遵守了麦金太尔有关知识分子话语的准则，因为我对当代西方自由主义的批评基本上是由其自身基础出发的，我没有运用任何非自由主义原理，相反，我大量诉求的恰是大部分自由主义者所欲支持的基本价值。而且，我还尽量试图说明，由于我们单面强调另一些价值，即那些直接与自律个体和跨国财团相关的价值，这些基本价值是无法在当代自由主义传统中得以实现的。

我的挑战如果站得住脚，那么它将引出以下几种可能的议案。1)自由主义或其他的某些传统必须在未来从概念上比过去远为自觉地调和第一级与第二级人权要求。或者，2)我们必须在未来有关人权、民主和正义的文化对话中，给予第二级乃至第三级人权应有的重要地位。或者，3)我们也许应整个将人权话语抛掉，换之以一套跨文化的、充分表达我们道德—政治关怀的更加合宜的语言。但是，如果我们选择后两个建议中的任何一种，那么我们将同时看到，这种对话会与亚洲新兴民主政府或美国之类老牌民主制度具有同等的价值中立性质。

自律个体观念的魔咒——曾经被用来对抗专制统治——不仅存在于我们(越来越分裂的)生活的经济和政治层面，而且还渗透在形而上及精神层面。赫胥黎(Aldous Huxley)就是一个例子，他曾明确地说，[38]

> 我们共同生活，我们彼此影响。但总体而论，人只能是各自存在的。殉教者们并肩走上刑场，受刑的却是单独的个体。

或用豪斯蒙(A.E. Housman)的话来说，

充满孤独与恐惧，我在这里

在这个陌生的世界里

尽管我对郝胥黎与豪斯蒙充满敬仰，但我不得不指出，这是一种试图强加给全球共同体的非常恐怖的宇宙主义观点，而且，正如大部分美国人及第三世界人民开始理解了的那样，它还可以成为一种自满自足的预言。因此，为了美国人民利益，及那些不得不生活在美国外交政策阴影下的其他国家人民的利益，由道德、政治及形而上学的基础出发挑战美国现有意识形态，看来已成了义不容辞的任务。

不是没有比西方自由主义传统更好的选择，重要的是，这种选择需要所有具善良意志的人——不管他的文化背景如何——的赞同和支持。

追求普适价值是无可指责的。事实上，这种追求应该加强，如果我们真心希望消除自文艺复兴以来便充斥人间的民族、种族、宗教及两性间血与仇的暴力斗争。必须指责的是这样一种信念，即认为只有我们或我们自己的文化已经全面拥有并实现了这些价值，因此我们可以理所当然地仗着经济和军事的威慑力量，将这些价值强加在其他民族或文化的头上。

古典儒家提供了这样的选择。[39]

注 释：

* 本文作者 Henry Rosemont, Jr. 现任教于 St. Mary's College of Maryland。

〔1〕我知道"本质"(essence)在后现代话语中已成了一个毫无意义的字。

详见拙文"Against Relativism" in *Interpretating Across Boundaries* ,ed. G. Larson & E. Deutsch, Princeton University Press, 1987。

〔2〕参考:The basic concern of John Rawls in his *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1970), most of the writings of Richars Rorty since 1980, Ronald Dworkin's *Taking Rights Sieriously* (Harvard University Press, 1977), plus all the commentaries on these and related works over the years. 我的界定与 Michael Sandel 的基本一致,见其"American's Search for a New Public Philosophy" in *The Atlantic Monthly*, March 1996, 这篇文章发挥了他的近作 *Democracy's Discontent* (Harvard University Press, 1996)。

〔3〕特别注意其 *After Virtue*, *Whose Justice? Which Rationality?* and *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, all University of Nortre Dame Press, 1981, 1988, and 1990 respectively.

〔4〕见"Incommensurability, Truth, and Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues" in *Culture and Modernity* ,ed. Eliot Deutsch, University of Hawaii Press, 1991.

〔5〕同上,121 页。

〔6〕也有人甚至追溯到更早的年代。参见 Brian Tierney, "Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts, 1150 – 1250" in *History of Political Thought*, vol. X, NO. 4, Winter, 1989; or *Nature, Justice in Aristotle's Politics* by Fred D. Miller, Jr. (Clarendon Press, 1995).

〔7〕对此我曾作了论证,见"Is There a Primordial Tradition in Ethics?" in *Fragments of Infinity* ,ed. Arvind Sharma, Prism Press, 1991.

〔8〕在了解笛卡儿哲学,或更确切地说他的科学著作产生的文化与历史背景,这点上,我要感谢 Stephen Toulmin's *Cosmopolis*, Free Press, 1990。另外,知识分子对当前道德问题的关怀并不限于儒家。一位也许是美国在 20 世纪下半叶为世界贡献的最伟大的哲学家这样说:作为道德主体的作者的责任,在于如何将有关人类价值的事实真相告诉那些能够为实现这些价值奋斗的读者们。

Noam Chomsky, *Power and Prospects* ,South End Press, 1996, 59 页。

〔9〕见 the "Introduction" to *Leibniz: Writings on China* , translated by Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr. ,Open Court Publishing Company, 1994.

〔10〕同上。

〔11〕Julia Ching's *Chinese Religions* ,Orbis Books,1993,则是一个例外。

〔12〕William T. deBary and Tu Weiming ed. *Confucianism and Human Rights* ,Columbia University Press,1998.

〔13〕参见"Rights-Bearing Individuals and Role-Bearing Persons" in *Rules, Rituals, and Responsibility* ,ed. Mary I. Bockover,Open Cort Publishing Company,1991;"Why Take Rights Seriously? A Confucian Critique" in *Human Rights and the World Religions* ,ed. Leroy Rouner, University of Notre Dame Press, 1988.有关当代西方哲学中个人主义地位的分析,见 C. B. McPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* ,Oxford University Press,1962.

〔14〕见 Sandel,"America's Search for a New Public Philosophy".

〔15〕见 Noam Chomsky, "The Responsibility of Intellectuals" in his *American Power and the New Mandarins*, Vintage Press,1969.

〔16〕一种由 the Charles F. Kerr Publishing Company 出品的贴在汽车保险杠上的标语。

〔17〕关于这些诉求的资料有:P. Buhle and A. Dawley, editors, *Working for Democracy* , University of Illinois Press, 1985; Mari J. Buhle et al, editors, *Encycropaedia of the American Left* , University of Illinois Press, 1992; Howard Zinn, *A People's History*.

〔18〕见注 14。

〔19〕引自 Edward Friedman,"What Asia Will or Won't Stand For: Globalizing Human Rights and Democracy,"in the 1996 volume of the *Osaka Journal of Foreign Studies* .

〔20〕Kelantan 现在已由反对党所掌握,在最近的选举中(1999 年)其东部邻省 Tereggann 的 Pas 党也被选上了。值得注意的是,尽管马哈蒂尔迫害过安南,但他的党仍然获得 56% 的选票。详见 the *Far Eastern Economic Review*, 12/9/1999.

〔21〕虽然,这种理想可能更多地起源于经济而非道德—政治的原因。见我的"Why the Chinese Economic Miracle Isn't One"in *Z Magzine* ,October, 1995.

〔22〕见注 19。

〔23〕有一个精彩的调查报告，见 Sumner B. Twiss, "Comparative Ethics and Intercultural Human Rights Dialogue: a Programmatic Inquiry" in the volume edited by de Bary，见注 12。

〔24〕同上，特别是第 17－19 页，可作进一步讨论和引用。

〔25〕参见我的论文 "Who Chooses?" in *Chinese Texts and Philosophical Contexts*, ed. Henry Rosemont, Jr., Open Court Publishing Company, 1991。

〔26〕现在，这一点已基本在儒学界达成共识。例子可见 Tu Wei-ming's *Humanity and Self-cultivation: Essays in Confucian Thought*, Asian Humanities Press, 1979; or *Thinking Through Confucius* by David Hall and Roger Ames, SUNY Press 1987(特别是第四、五章)。

〔27〕其他例子参见"论语"1/14；1/15；12/5；12/7；13/9 等。

〔28〕见她为 deBary 文集写的文章，见注 12。

〔29〕见 Legge, *The Chinese Classics*, vo. 1, 357 页。

〔30〕同上。

〔31〕这段引自我为 deBary(见注 12)写的论文。首先对人生意义和在人生中之意义进行区分的是 Kurt Baier in "The Meaning of Life" in *20th Century Philosophy: te Analytic Tradition*, ed. Morris Weitz, Prentice-Hall, 1966.

〔32〕"The Music of Humanity in the Conversation of Confucius," in the *Journal of Chinese Philosophy*, 10, 1983.

〔33〕*Harper's Magzine*, May, 1996, 38 页。

〔34〕同上，47 页。

〔35〕引自 *Nation*, Aug. 26/Sept. 2, 1996, 5 页。

〔36〕Mancur Olson 将经济上的和政治上的第一级权利之间的关系论述得很清楚：

一个活跃的市场经济要求能够保护个人权利的各种制度。存钱，投资，生产，以及加入双方获利的贸易的活力，尤其依赖于个人对于市场化资产所有权——即依赖于财产权。

相同的是，……如果没有依法保护公司安全的权利，私营企业便无从很好地掌握……发展的机会……

"Development Depends on Institutions" in *College Park International*, April, 1996, 2 页。

〔37〕"American's Search for a New Public Philosophy",70 页。

〔38〕*The Doors of Perception* , Penguine,1963,12 页。

〔39〕本文有些观点曾在东西中心第二次儒家与人权讨论会(March,22 24,1996)上首次提出。感谢 Barney Twiss 教授对我的文章提出批评和意见(包括多年来对这些论题所进行的许多有趣的讨论)。后来我把它们写成完整的论文,作为在 1997 年于马丽学院接受"George B. and Willma Reeves 杰出人文教授"称号时的演讲稿,并发表于学院杂志 *Mulberry Tree Papers* , Fall, 1997。现在这个文本则是根据两位匿名评论者和编辑 David Wong 的意见修改的结果。再次感谢 Mary Bloom 女士为本文的完成所作的准备工作。

和谐、分离与民主之礼

David B. Wong 著
安延明 译

我要阐述的议题是，一种有生命的民主政治是否需要一种共同的道德文化，即一系列为大家广泛分有的道德价值。[1]对于此价值系列即使那些不赞成者也都承认，它们乃是大家的共同分有物。我打算用一种比较的方法，往返于中国和美国的道德、政治传统之间，以期阐明这一议题。这种方法可以使我就共同文化之必要性的议题从概念上提出一个令人满意的答案，从而展示出一个重要的问题。在结尾部分，我将指出，中国传统中的礼所扮演的某种角色可以帮助解决我所谓的调和和谐与分裂的问题。同时，对于礼的作用方式的理解也将提示出一种更为复杂的图景，从而说明一种共同的文化究竟是什么。

在一个多元化的社会里，人们当然会力图说明，为什么有生命力的民主政治并不需要一种共同的文化。K·安东尼·阿皮亚(K. Anthony Appiah)在论述美国民主政治时曾经申言，“我们所需要的，只是分有对于国家组织的义务。这种组织指的是一些机制(institutions)，它们为我们的共同生活提供了统一的秩序。”[2]同时，这些机制无须为我们所有的人带来同样的意义。例如，不少人都会同意政教分离，这可能因为他们是教徒(清教

徒基于长期以来对良心自由的关心;犹太教徒、天主教徒和穆斯林则基于一种愿望:按照自己的信仰自由生活,不要因为占人口多数的清教徒的压迫,走向宗教一体化)。或者,可能因为他们不是教徒(无神论者,不可知论者。他们只想情景地享受非宗教的生活)。同样地,民主政治的机制选举,公开辩论,保护少数人的权利等,对于不同的亚文化可能有非常不同的意义。不能要求人们出于同样的理由,以同样的方式评论它们。

阿皮亚的论述说明,多元化社会中的不同团体(groups)有可能在一系列机制中结合一道,同时无须认同某些道德价值。但是,这种可能性究竟是什么呢?罗尔斯(John Rawls)曾经区分出它的两种形式。一种是"重合共识"(overlapping consensus)。在此,基于各自的明确的善的观念,以及最根本的信仰,不同的人群就支配某一特殊公共生活领域的规则达成共识。罗尔斯所希望的宗教宽容原则上的共识基于一种假定,"除了某些原教旨主义,主要的历史宗教'都承认'一种关于自由信仰的说明。"洛克(John Locke)的《论宽容》(A Letter Concerning Tolerance)提供了这方面的例证。洛克指出,理智不能因为压迫而去信仰,上帝从未赋予任何人以欺凌别人的权威,只有信仰与内在的诚实可以使人获得上帝的救赎和收容。[3]

罗尔斯区分了重合共识与妥协(modus vivendi)。就后者而言,共识"基于自我或集团的利益,或者基于政治讨价还价的结果。在此,共识的稳定性取决于保存既有环境,不破坏各种利益的幸运结合。"[4]相反地,重合共识基于各个集团的全面的宗教、哲学和道德观点。"只要人们的观点之相对力量在社会中不断增强,并且最终成为支配性的,他们就不会撤回对于共识的支持。"[5]罗尔斯曾经提到,作为和平主义者,贵格会教徒拒绝参加

战争，但是他同时也支持立宪政体下多数人或多数票的决定之合法性。这可能是因为贵格会教徒接受了许多政治的和非政治的价值，而且他们对于公正、持久的立宪政体的支持压倒了他们的非战教义。他们的政治价值推动他们去听从宪政体制，即使他们也会通过公民不服从或良心抗拒等，抗议某些特殊的法令和决定。

虽然阿皮亚没有区分罗尔斯所谓的重合共识与妥协，但是他的论证更接近后者。如果犹太教徒、天主教徒、穆斯林、无神论者以及不可知论者纯粹是因为期望按照自己的宗教信仰自由地生活而接受了政教分离，那么新教统治地位的改变便可能改变他们接受这种分离的意愿。与此不同，罗尔斯的重合共识有赖于一个事实，即每一团体都从其基本宗教原则系列中找到接受分离学说的充分理由。此理由可能就是洛克所谓的关于"自由信仰"的说明。

罗尔斯之区分重合共识与妥协的方式蕴涵着对于前者的优越性的论证。就共识的达到而言，重合共识是一种更为稳定的方式，因为它起自各个团体关于善与最根本的信仰的观念。对于妥协说来，如果导致诸种利益之幸运结合的环境发生了改变，则妥协本身也将倾覆。但是，重合共识却并非如此脆弱。这个蕴涵的论证究竟具有怎样的力量呢？的确，阿皮亚所描述的共识可以随着不同宗教的多数或少数派地位的改变而倾覆。然而，问题在于，重合共识是否必然地比妥协更稳定，更可行呢？罗尔斯承认，他"可能过于乐观地"[6]假定，所有主要历史宗教都接受洛克式的关于自由信仰的说明。同时他的评论，在贵格会教徒那里，对公正的立宪政府的忠诚压倒了和平主义的教义，也清楚地说明，许多问题都取决于宗教实践者们如何衡量他们的

多种社会义务。对于何谓正确的平衡的解释受制于或快或慢的变化，当然，也是实践者们争论的问题。解释的变化，以及成为争论的问题这一事实同样见之于另外一个问题，即一个宗教是否承认一种关于自由信仰的解释。进而言之，究竟什么构成了自由信仰的条件，这也是一个模糊的问题。

我们可以考虑一下由威斯康星州与约德尔的法律诉讼(Wisconsin v. Yonder)(1972)提出的问题。基于自由实践其宗教的权利，威斯康星州的艾米士社群的成员们反对法律规定他们的孩子必须上学直至十六岁。他们申辩，他们的宗教要求一种生活方式，它与农业活动紧密相连，并且远离工业与物质诱惑的异类世界。[7]威斯康星州为其法律辩护，以期保证该州所有儿童都能享受同样的、最低程度的教育。他们的理由是，这一点符合更大的社区，也符合艾米士儿童的利益。根据瓦伦·柏格(Warren Burger)，多数人的结论是，州政府的目标与艾米士家长关于免除儿童上学的诉求是一致的。因为后者非常成功地教会他们的孩子们劳动，自足和守法。这些恰恰也是多数人希望他们的公立学校能够教会孩子的。

通过这样的论证，多数人的观点回避了家长与业社群权力对儿童自由的限制这一问题。多数人假定，艾米士家长在代表他们的孩子说话。但是道格拉斯法官(Justice Douglas)却主张直接从孩子那里了解孩子们的看法。在道格拉斯看来，一个孩子，如果决定离开艾米士社群，可能需要额外的时间来完成州政府的教育规定。这个案例牵扯到一种冲突：一方面，个体艾米士儿童有权利发展各种能力，获得各种经验，从而可以就如何生活做出选择；另一方面，一个宗教亚社群在如何培养其儿童问题上有着自己的倾向。同时，这个案例也提出了自由信仰的本质问

题。自由信仰是否要求与别的生活方式和宗教信仰相冲突，相结识？或者，它是否要求儿童有机会全面经历一种宗教生活方式，这种方式，为了保护自身，势必拒斥由别的生活方式带来的吸引与诱惑。我们可以假定，洛克的观点是正确的，理智不能被迫成为信仰。但是一种宗教信仰并不仅仅意味从一系列命题中抽引出某些结论。当然，人们可以申辩，一个人只有沉潜于礼仪与实践的氛围中，才能真正体验到一种宗教的生活方式。而且，这种全身心地沉思自己的选择的自由可能要排斥与更有吸引力的生活方式相接触的自由。

就这些问题做出结论并非我的本意。相反地，我只是想指出，要获得真正的重合共识是很困难的。我不能无保留地相信，所有主要的历史宗教都具有类似于洛克的关于自由信仰的说明。事实上，这种自由信仰的内容本身便是一个激烈争论的问题。威斯康星州与约德耳的诉讼通常被称为"美国法律对于多元主义的赞美诗"。[8]它揭示了各种未解决的紧张关系。它们就包含在关于自由信仰、宗教宽容和个人的自由选择之意义的所谓共识之中。哲学家们倾向于认为，建基于持久存在，并且至关重要的宗教、道德原则之上的关于机制的共识，要比建基于纯粹计较之上的共识更加稳定。因为后者所关心的乃是，在政治讨价还价情况下，何者最符合本集团，甚至自己本身的利益。但是，诸多原则序列之达成共识并非易事，而且这种共识也并非更加稳定。因为在对于上述原则的解释，以及对于每一序列中诸原则的优先排列问题上，都存在着分歧与不确定性。

另一个问题也同关于民主机制的重合共识观念相关。不同的团体因为不同的原因接受了这些机制。现在的问题是，这些原因必然影响他们对于机制之运作方式，甚至机制之本质的解

释。解释工作上激烈、频繁的冲突会掏空所谓的共同机制观念。美国的选举制度可能正面临这种危险。这里所涉及的不仅仅是合法选民的极低的参与率,而且也在于通常的投票者们对选举机制的意义有了不同的认识。一些人将选举视为强调其赤裸裸的狭隘利益的方式。另一些人将其视为可有可无的事:它是一种权利,而非义务,是否以及如何行使它是人们自己的事,与他人丝毫无关。还有一些人将选举视为强调其观点的方式。他们要表明,哪些候选人或政策最有利于整个社区、州或国家。他们可能会把参加选举看作自己的义务。选举的不同意义对应于关于公民的不同观念。

这些考虑引出了我所谓的对于分离的担忧。如果为了包容道德信仰以及善的终极观念上的多元主义的事实,而使共同民主文化的要求趋向懈怠,那么无论是阿皮亚描述的妥协,还是罗尔斯的重合共识都会变得很脆弱,甚至逐渐消失。分离担忧——没有共同文化,"中心便不再控制"——很容易出现在美国这样的国家。我们对于共同民主机制之生命力的同意程度大于对这些机制之合理性的同意程度。但是我们的许多人确实担忧,无论存在着什么样的重合共识,它都是不稳定的,也许正在消失。现在我要强调的是,我提出了对于重合共识战略之完备性的担忧。但是我没有,也不打算否认这种战略对保证多元社会中关于民主机制共识有所帮助。重合共识是一种可能的战略,在一个国家中,它也许可以保证某些道德群体的共识,但对另外一些却不起作用。人们的错误在于,将其看作是保证民主机制问题上的理性而又广泛的共识之唯一或主要的战略。本文的部分计划是要探讨其他可能有益的战略。这就要求一幅关于此问题的更为清晰的图画。为此,我们应该转向本计划的比较

研究因素。

在思考中国传统以及和谐的价值对言论和异议分子的过分严格的限制时，人们会产生另外一种担忧。事实上，它乃是分裂担忧的对立项(mirror image)。中国传统从来不乏关于异议之必要性的说明。例如，荀子强调，只要有四位诤臣，一万辆战车，一个国家就不会丢失疆土。只要有三位诤臣，一千辆战车，一个国家就不会有什么危险(第二十九章)。在《孟子》(第二卷第三章)中，齐宣王询问武王伐纣一事，"臣弑其君可乎？"孟子答道，"贼仁者谓之贼，贼义者谓之残。残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。"这只是孟子诸多相关故事中的一个。在此，孟子只是明确说出自己的想法，而并未明显顾及它的可能后果。

这种坚持独立、真诚的意见的主题一直存续到新儒学时期。秦家懿(Julia Ching)在讨论新儒家关于王公与臣子关系的概念时，曾经指出，这是一种道德上的平等关系，一种两个认同统治责任的个体之间的关系。由于程氏兄弟和朱熹等新儒家一直把自己看作孔学经典之精神意义的维护者与阐释者，其所做所为更像是"他们的统治者的道德法官，而不是忠顺的臣子。"[9]狄百瑞(Wm Theodore de Bary)曾经论及一种观念：先前的伟大思想家以及孔学经典本身指出了道的存在，但没有将其交付给大家。人们必须为自己，并且从自身找到它。他的论述讲明了前述主题的发展方式。[10]因此，可以这样说，为异议分子和思想独立的持续辩护深深扎根于中国哲学传统之中。这种辩护可以成为保卫某些民主权利的根据，例如言论自由，以及拒绝认同既有权威等。当然，我在别处也曾指出，在一个比之西方传统大大缺少个人主义精神的道德和政治传统的氛围中，这些权利的范围以及关于其合理性的论证方式等，可能都会有所不同。

我现在关心的是在中国实现民主权利的问题。这个问题联系着和谐这一根深蒂固的中国传统价值，以及依靠统治者自上而下实现和谐这一源远流长的倾向。人所共知，《论语》和《孟子》都曾阐明，君主必须严格约束自身以及自己的政策，以求实现和谐。荀子认为，社会不仅需要诤臣，而且需要等级分工。否则，和谐便不可能存在。没有等级分工，就会发生争吵、混乱和分裂。由此，人们便缺少力量征服万物，并且最终失去生活保证。一个天命的君主有责任实现道及其美德，建立最高的标准，并且用完美的秩序统一世界。

托马斯·H·C·李用他的有趣故事告诉我们，新儒家的学者们如何企图利用书院这一体制外的机制推进社会和政治改革。在过去一千年里，中国知识分子一直试图利用书院迫使君主实行他们的王道观念。可是，在朱熹这类思想家看来，书院从未成为有别于国家行为的独立行为领域。虽然士人并非官员，但却都是官场人物。李写道，“在有机主义的中国政治和社会思想中，……和谐与统一占据着优先地位。”[11]事实上，“差不多可以这样说，中国知识分子从未怀疑过，在知识分子的自主性与君主的无上权利这两个观念之间有什么矛盾。（在他们看来）只有全能的政府才能实现完美的统治。”[12]假定了和谐的优先性以后，道德自主的机制化，即自主实践性的法律保证，便从未排上士人的议事日程。工作于官方意识形态的坐标系中，直至此意识形态彻底破产，这成了一种道德律令。只是在极端的危急时刻，人们才会决定，有必要超越道德自主性（个人自己决定是否讲话，或抗议），进而鼓吹作为这种自主性的法律保障形式的体制化工作。但是，很不幸，危机时期也在政府官员中造成一种心态，即绝对不能牺牲社会秩序。由反思中国传统，人们会产生一种担

忧：强调信仰的根本一致，或至少是服从某些与自己意见相左的人，可能会在最需要异议与坦言的时候，彻底压垮此二者。

这里，应该指出中国经验中的另外一个教训。共同善是一个丰富的概念，正因为此，它同时也是一种道德和政治传统的焦点。但是，和谐的价值可以使人漠视包含于这种观念之中的非常真实的分离形式。共同善是一个复合整体，它由多种相互支持，但同时又彼此处于紧张关系的特殊的善组成。我们在儒学传统中可以清楚地看到这一点。孝悌是仁之根。(《论语》，第二卷第二章)但是，它也可能与伦理美德的其他方面，例如关心家庭以外的人，相抵触。忠于家庭可以培养对非专制当局的尊重，而且这种尊重对于公共品德的培养乃是绝对必须的。[13]但是，这种忠诚也可能鼓励偏私自己的家庭，从而破坏公共美德。如同郝大卫(David Hall)和安乐哲(Roger Ames)所说，儒家伦理有一种倾向，即不断地逾越合理的家庭忠诚与腐败的裙带关系和特权之间的界限。或者，可以看一下另一个与当代中国密切相关的问题。孟子和荀子曾经正确地指出，满足所有人的物质需要对中国社会的道德昌盛乃是必要的。但与此同时，未来发展和现代化的必要手段也可能对今天的社会道德质量产生毁灭性的影响。我所想到的是极端强制性的一胎化政策，以及由现代化和资本主义措施造成的，贫穷的乡村与城市中相对富裕的阶层之间的日益扩大的鸿沟。

对于美国和中国的两种担忧促使人们在两种危险之间寻找某种明智的平衡。一方面，它应该避免完全听任分离，从而丢失民主政治的共同机制；另一方面，它也应该避免以和谐的名义消灭健康的异议以及合理的不同意见。恩斯特·盖尔纳(Ernest Gellner)在质疑启蒙运动的假设：传统社会本来可以建基于真理

与共识之上时，似乎涉及到与上述平衡相类似的问题。他认为，理性本身不能造就作为社会秩序之基础的共识。理论是由事实决定的，而且在任何情况下，自由的探讨都会颠覆对于既有权威结构的遵崇。所以，任何文化都包含着对于一些问题的制度性偏见。它是不能为理性本身所清除的。他说道，问题在于，一个社会如何使"自身的偏见略微温和，并富有弹性，同时又能够维持秩序。"[14]

在盖尔纳关于如何解决此问题的思考中，作为国家之平衡物的公民社会的观念扮演着关键的角色。一定要有一批足够强大的非政府机制，从而防止政府控制和贬抑社会的其他部分。同时，它们也不应该过分强大，以免妨碍政府维护和平，以及就各种主要利益的冲突做出仲裁。公民社会必须包含足够的社会、政治和经济的多元形态，以便与政府的中心化倾向相抗衡。然而，盖尔纳也指出，人们必须生活在同一世界，并且至少在某一时间之前分有同样的观念。一个社会必须有其礼仪，至少是一部分礼仪。共同的世界的确存在于西方民主政治之中。但是，它的权威已经极大地弱化了。参加礼仪是个人的选择；同时，试验各种观念受到了宽容。盖尔纳指出，"社会合作、忠诚、团结现在并不以共有的信仰为前提，""事实上，它们可能以不存在一种全面分有的、严肃的、毫不含糊的信仰为基础。"[15]

请注意盖尔纳笔下的公民社会所承担的希望的重负：一方面，它必须在纯粹政治权力和提供多元观点这两个问题上制衡政府。另一方面，它必须支持一种无共同信仰的合作、忠诚与团结。简而言之，它包含着那种既温和、弹性，又支持社会秩序的文化成见。事实上，与其说盖尔纳的特点在于说明了各种相互竞争的要求之间的合理平衡的内容，并且解释了它的可能性，不

如说它表达了对于这种平衡的希望。如同亚当·赛利格曼(Adam Seligman)注意到的，希望调和各种可能不可调和的因素正是公民社会的观念，以及它在西欧和美国政治理论中所扮演的角色的特征。在他看来，公民社会的思想家们所集中考虑的乃是一种特殊的需要。他们要阐明那些力图保持其自主性和主动性的个体的眼界。与此同时，他们也要展示出“公众”，即一群分有核心观念、理想和价值的个体的眼界。[16]可是，赛利格曼认为，如同从东欧、中欧与美国的对比中所看到的，上述两种因素正在分离。公民社会的一种因素——共有的观念、理想和价值——表现在东欧和中欧。在那里，基本的人际之网依旧交织在种族关系、地区社群、共有的宗教信仰，以及既定传统的持久特征之上。这类种族团结威胁着公民社会的存在，因为它们中间的任何一个都代表着一个价值与规范的可能的宇宙，因此也代表着一种对于普遍的公民事物的威胁。另一方面，美国代表着公民社会中正从理想的综合中分离出去的另外一种因素。在那里，个体脱离了特定的、社群的种种性质。由此，那种养育和维持着人与人之间的信任关系的相互性和共同性也正处于衰亡之中。

对于中国民主政治的前景，人们有一种担忧。各种协会本来应该成为家庭、社区与国家政权之间相互沟通、影响的渠道。但是从历史上看，它们很少从国家那里取得独立性。如同托马斯·李在其论述书院的书中所言，这些协会很少寻求独立性。对于美国民主政治，人们也有担忧。它的类似中间结构可能会消失或丧失权威。但是，另外一些人也在争辩，公民社会与其说是一种现实力量，不如说是一种理想。理论上，它一直许诺从国家争得独立性，提供多元观点，分散政府的权力，但实际上，它很少

做到这一切。

现在似乎有希望看到值得称许的公民社会形式。人类学家杨美惠(音)(Mayfair Mei - hui Yang)[17]曾经指出一种深深植根于互惠规范之中的公民社会的存在。我相信,互惠是一切文化的核心规范,但在中国文化中,它更是如此。《礼记》写道,“礼尚往来。往而不来,非礼也。来而不往,非礼也。”[18]互惠的原则广泛地实行于家庭和家族关系之中(例如,儿子必须竭力关心和忠实于他的父母,因为他们给了他生命,并且把他抚养成人)。但是,它也扩散到其他所有类型的人际关系之中。礼物与好处的相互交换,尤其是在最亲近的人际关系中,一定会联系和增进人情,即一种依恋、忠诚和责任的情感,一种使做人成为可欲之事的情感。

杨美惠在当代中国看到了古代互惠原则的茁壮成长。她指出,关系学在中国是一种普遍的现象。通过礼物、帮助和宴会等,人们构织出一张朋友与熟人的网络,从而开掘出社会与国家之间相互沟通的渠道。这些渠道在权力和舆论的多元化方面可能对国家有所制衡,同时也促进了社会的团结。但是,杨同时也注意到,大城市中的关系学似乎更关心物质利益,而不是由此而来的依恋、忠诚、责任等感情。她发现妇女和乡下人更容易从消极的方面评价关系学,因为它过多强调实际利益,过少强调人情。杨希望这些网络能够实现公民社会的合理职责。但是,她同时指出,为此人们必须恢复人情,以及人与人之间相互忠诚、相互依赖的纽带。这些社会网络是否具有影响国家政权的巨大力量?她对此持保留态度。但是,她相信,它们具有某种影响。

她对城市关系学寄以希望的另一个理由是,它们不再强调孝、君臣关系,以及不平等的夫妻关系等传统纽带。这些网络依

旧保存偶然性的长幼关系，如师生关系、上下级关系等。但最重要的是，它们拓宽了友谊与社会交际的领域。在美国，人们也希望有一些新型的社会形式，来行使先前的协会和机构的职责。值得注意的是，杨的希望在某些方面与美国人的希望相类似。稳定的群体形式通常以邻近的地理位置、家族关系，以及某些社会、政治、宗教机构中的长期成员关系为基础。美国的某些学者希望，新型的协会能够从不完全以上述社会为中心的生活中发展出来。玛丽林·弗里德曼(Marilyn Friedman)呼吁，群体主义应该重新以她所谓的"选择的群体"，而不是"既定的群体"为中心。在此，她的范式便是友谊与城市协会。对于弗里德曼和杨说来，这种群体的吸引力部分地在于它们的自愿性，以及它们之相对自由于不平等的性别关系。[19]

多种怀疑一直伴随着希望之光。中国和美国的这些新兴的网络是否太弱小，太关注于实际的利益交换，因此，不能在一个日益鼓励此种心态的世界经济中创造出依恋、忠诚和人情的纽带？如果没有这些纽带，此类网络能否具有充分的一贯性和稳定性，从而影响和制衡国家政权呢？为了进一步探讨分离与和谐之间的平衡问题，我想集中论述中国礼的观念的可能作用。我想提示礼可以帮助调和分离与和谐。同时，我也想进一步提示，理解了礼的帮助方式，人们可以更精细地理解民主政治所必须的共同文化。

孔子的"礼"似乎涉及形式规则和社会的典礼，比如多种形式的献祭、成人礼、婚礼、丧礼，以及既定规则指导下的其他社群集会。后来礼的概念似乎从形式的典礼表演大大地扩展到日常生活的各种关系：风俗、习惯、礼貌等。礼的恰当表现必然牵涉到与有关的礼相适应的态度。例如，悲伤和失落感适合于父母

的丧礼，敬畏与感激适合于祖先祭祀。没有恰当态度的礼不过是空洞的表演。由于这个原因，参加礼仪的人必须天生有能力寻找恰当的态度，并且实在地具有这种态度。例如，荀子指出，丧礼源起于生者对于死去的亲人的悼念与追怀。礼仪是必要的，因为它可以让人们宣泄这些感情，而不至于将其淤积在心中。(第十九章)

然而，我们不能简单地说，人必须在参加仪式之前先具有那些态度。荀子假定，人有一种获得恰当态度的自然能力。但与此同时，他也极力鼓吹，礼仪是塑造、提高和加强这些能力的关键。礼仪具有一种戏剧性的结构。它可以通过那些表现着恰当态度的语言和活动等讲述出不同的故事。在参加祖先祭祀时，人们必须有能力体验祭祀所表现的各种态度。同时，为了实际体验这些态度，人们必须真诚、开放地对待这些故事所表现的一切。但是，礼仪的部分作用在于，唤醒、引起对于祖先的恰当态度，并且提升和强化这些态度。对于祖先的感激和敬畏的姿态可以唤醒人自身的这些态度。同时，人们表现这些姿态的方式可以赋予这些态度新的内容和含义，并且强化它们，使其成为一个人今后生活的推动性态度。因此，礼在人的美德的培养过程中扮演着关键的作用。

这些美德，特别是当其涉及个体与他人的关系时，乃是和谐的支持者。请看《论语》中的一段话：(第一卷第十二章)“有子曰，礼之用，和为贵。先王之道，斯为美。小大由之，有所不行。知和而和，不以礼节之，亦不行也。”不能“知和而和”的一个原因是，直接诉诸和谐缺少一种力量，去唤起那些渗入参与者们相互尊重之中的态度。祖先祭祀、父母丧葬训练和集中了敬畏、感激、悲哀等态度，同时他们也造成了活着的参与者之间的共同纽

带。这是一种群体感。它植根于过去，并且伸展向未来。

我想指出何以必须通过礼而求和谐的另一个理由。一个理由是，为和谐而和谐（知和而和）经常导致一种努力，即试图使人们在一系列相对特殊的价值和规范上达成共识。可是，由于不同的参与者已经有了不同的价值责任，所以，这种共识其实是很难达成的。另一个理由是，价值和规范上的共识经常先具有理论的可能性，再具有实践的可行性，因为达成共识的过程要以人们愿意倾听、思考和重视其他参与者的意见为前提。这种"愿意"来自于一种相当程度的相互尊重。然而，缺少礼的作用，这种尊重也许是不可能的。

换句话讲，礼具有一种独特的力量，由它促成的和谐与特殊价值和学说上的共识无关，或者，它本身就是这种共识的前提条件。这一点何以可能呢？我发现，就关于此问题的具体思考而言，政治理论家和人类学者的著作相当有益。例如，理查德·麦德森（Richard Madsen）在研究一个中国农村的道德、政治和权力时，使用了礼仪的概念。在礼仪中，"参与者将多种丰富的情感倾注在一系列极有特色的行动中。它们共同表现出参与者的生活的基本意义的片段。构成礼仪主要象征的是行动，而不是语言。某些时候，这些情感激越的集体象征表达了一种非任何推论性语言所能描述的、更为丰富的意义。情感的共振和理智的模糊性到处都为礼仪带来一体化的力量。礼仪的参与者构成了一个情感社群，并且分有一种充满意义，但又无法用推论性观念表达的共同经验。他们所经历的礼仪表现出一种共同的原始理解。这种理解以后成了一切推理性理解的源泉。这并不意味着人们可以用推理的方式任意解释礼仪。对于一种礼仪通常存在着一系列正统的解释，以及关于判定非正统解释之标准的清

楚的观念。但是，正统解释的范围相当宽泛，所以一种礼仪可以将大群生活态度不同的人团结在一起。所以，某一礼仪的正常参加者们可以在一定范围内争论对于自己的群体的共同道德责任，但同时又都承认，他们为一种超越其语言的、共同分有的道德理解而结合一道。"[20]如同麦德森所述，在这类礼仪中，最有价值的是，与共有的理解相应的意义之开放性和模糊性。它使和谐不同于关于各种学说的共识。因为，共识具有一定的特殊性，它必须排除许多可能的参与者。

应该注意，并非所有的礼仪都以同样的方式起作用。礼仪可以被用来培养和加强意识形态的一统性。麦德森使用"斗争礼仪"一词形容以戏剧化地朗诵圣典为中心的礼仪。例如，围绕着朗诵毛泽东语录展开的，近乎邪教仪式的表演。不应该将"斗争礼仪"同可以培养出一定程度的和谐，而又不坚持某类信条的礼仪相混淆。可是，人们可以反对说，在理论上，不存在一种能够平衡和谐与分离的礼仪。在缺少价值和信仰上的共识的情况下，礼仪不能传达一种构成共识之基础的实质性内容，而只能为参与者提供某种模糊的情感联系。即便礼仪可以成功地创造出情感的纽带，但是它如何才能提供分离与平衡之间稳定的和谐呢？

但是，如同麦德森所说，关于一种礼仪的解释有其界限，即便此界限相当宽泛。婚礼、父母的葬礼、村里的喜庆等都是一些体现和培养某种恰当的人事关系的礼仪。为了促进和谐的目的，参与者必须对这些内容有相当程度的认同。然而，正如麦德森出色地论述的，礼仪的意义主要是由行动承载的。部分地是由于这一原因，何谓必须的认同程度仍旧是一个模糊的、公开的问题。即便意义是由语词承载的，调解也只能通过规整意义的

特色程度而实现。非言说的与言说的同样重要是一句老生常谈。可是，礼仪在调和和谐与分离上的有效性赋予这句话以新鲜的含义。如同 D·C·Lau 提到的，孔子主张学习《诗经》的理由之一是，它可以提供许多语词，让人们应付诸如外事往来这样的微妙环境，让人们以迂曲模糊的方式表达自己的意思。[21]

为了进一步说明我何以认为礼仪所培养和保护的公开性与模糊性具有重要的价值，我需要勾勒出某种价值分离概念。当然我不可能在这里为其辩论。根据这种概念，价值分离是正常的、健康的。所有复杂、重要的文化都包含着许多存在于紧张关系之中的价值。例如，个人自主性的价值与群体性的价值就彼此处于紧张关系之中。个人自主性的价值强调个人天生拥有的，与他对群体的潜在贡献无关的特点，特别是摆脱他人限制的自由。群体性的价值强调共同生活中的善，以及为了维持这种共同生活，个体必须从事的一切。当共存于一种文化时，个体性与群体性经常可以成为彼此的制衡物。人们维护一种价值，以反对另一种价值。因为维护一种价值也即是强调因维护另一种价值而来的弊端。人们维护自主性，以反对对于个人需要的某种集体性的反应。当这种反应变得令人窒息，或者排斥某些不适应者时，个人需要可以成为一种对群体有益的因素。另一方面，当这种益处阻挡了对于需要的反应时，人们强调群体性，以反对自主性设置的障碍。我相信，美国的道德传统展现了自主性与群体性的这种动力状态。

在中国传统中，儒家是群体价值的陈列馆，道家和佛家则提供了制衡的价值。但是后者的作用方式与作为群体性之制衡物的个体自主性之作用方式有所不同。例如，道家哲学家庄子呼吁人们接受那些不符合既有的善、美、贵标准的人。在他的一个

故事中，孔子拒绝接见一位断足人无趾，因为他曾经是一个罪犯。无趾嘲笑孔子的道德谴责，说道，"夫天无不覆，地无不载，吾以夫子为天地，安知夫子只犹若是也。"(《庄子》，第五章)这里，庄子强调一种具有包容性的伦理规范。同时，他也认为，此规范基于一种极为丰富、流动、复杂，因而不能为任何单一理论，包括价值和正确行为的理论所把握的世界观。既有的标准总是不可避免地将某些人和事看作是坏的、丑的、下贱的。但是，从另外的观点看，它们却是有价值的。没有什么理论能够抓住一切有价值的东西，包括那些受到抛弃、排斥、和谴责的有价值的东西。上述主题维护了那些与既有标准不同的个体声音之价值。毫无疑义，既有标准一定会丢失某些声音中的价值。庄子的辩护对于我们西方人似乎是熟悉的，同时，它在这里也有着相似的功用。可是，无须广引庄子诸如"振于无竟，故寓诸无竟"(《齐物论》)之类的言论，我们就可以得出结论，他为个体声音所做的辩护是以显著不同于西方个体自主性的方式制约着群体性的。它为受到群体欺压和排斥的人所提供的安慰和保护，归根结底，存在于一个比人类社会世界更大的世界中。天不会不覆盖万物，地不会不承载万物，即使人类社群做不到这一切。

我想指出，"共同文化"包括这些价值的动态结构。对于那些作为彼此之制衡物的价值，即便不赞同它们的人，也分有它们，并且承认它们是一些制衡物。哪些价值是最突出的，哪些是另一些的制衡物，这部分地决定了一种文化的特征。共同文化就是这种动态的结构。但是共同物同时也为如何解决价值的冲突留下了很大的开放性和模糊性。这就是和谐与分离相逢的领域。在美国的传统中，个体自主性独特、实际的意义以及它与群体价值的共处方式一直是一些持续存在的问题。在特殊的历史

和体制条件下，人们会对其做出特殊的、尝试性的回答。但是，只要这个传统仍旧健康，这些问题就不会得到全面、最终的解决。

从关于道德真理的许多不同的形而上学和认识论角度，人们都可以论证，为什么应该把基本价值冲突的解决看作是一个开放和模糊的问题。对于如何全面解决价值冲突问题，即使存在着一种最终的和唯一的真理，所有理性的、有知识的好人还是不很清楚它究竟是什么。从假定这一真理可能存在的角度看，这有力地说明，一种传统必须不断探索，以期深化对于这种真理的理解。从不存在这种真理的角度看，因为各种冲突只能在特定条件下得到解决，而我们所有的只是关于这种特殊方式的最终和唯一的真理，所以这同样有力地说明，一个传统必须允许开放性与模糊性。未来解决冲突的方式不应该是固定的，即便它有成功的先例。无论就普遍的，还是特殊的情况而言，至少就某些冲突的解决而言，根本不存在最终和唯一的真理。某些冲突的解决仅仅是集体选择和意向的结果，并不意味着人们发现了预先存在的真理。从这一角度看，一个传统应该以开放的态度对待上述情况，并且以这样的方式承认这种情况的存在。

现在让我转向另外一个问题，即价值分离和共同文化的观念如何指向另外一些战略。它们有别于罗尔斯的重合共识，但可以在民主机制问题上实现共识。罗尔斯战略的突出特点是它对不同道德群体之间的隔绝性(insulation)的适应程度。我所谓的"隔绝性"指的是，每个有其全面道德、政治、宗教的善的观念的群体，可以在完全隔绝于其他群体的情况下，与后者达成关于共同的民主原则和机制的共识。与罗尔斯战略相适应的是一种更大的互动可能性。这里所指的是，一个群体将本群体的全面

观念解释给另一个群体，并且有可能使这两个群体就一系列政治机制达成共识。例如，一个无神论的自由主义者可能会将其全面的观念介绍给贵格会的信徒们。这种努力可能使他的和他们的群体就宗教宽容和政教分离达成共识。在这里，自由主义者不必因为与贵格会信徒的接触而受到其影响。这可以是一种从其完全拒斥的原则出发的推理活动。

这里所主张的价值分离观念提示了另一种有可能实现共识的战略。此战略起自与别的道德群体的更广泛的相互理解。申言相互理解总是可能的似乎过分夸张。但是，我愿意指出，一个人，如果能够赞赏那些与其本群体的主流价值相抗衡的价值，就常常可以理解其他群体。人们越是根据对立的观念理解了分离，就越能理解作为一种与我们的价值观念根本对立的价值之体现者的另外一个群体，它的强项反映着我们的弱项，它的弱项反映着我们的强项。人们也许会坚持认为，自己的观念是对的，或者最可能是对的。但是，由于我前述的原因，无论人们对于最终真理持有怎样的观点，在解决价值冲突的问题上，都应该留有一定的开放性和模糊性。事实上，人们可以看到，如果其他群体的强项的确反映着我们自己的观念的弱点，那么该群体在寻找这种真理的道路上，一定扮演着一种积极的角色。例如，人们的目标可能是，最终将这些强项包含在自己的经过修改和扩展的观点之中。

一首和谐的乐章无须要求所有乐器都吹奏出同一个曲调。同样地，一个共同的民主文化也无须在价值及其次序上具有普遍的共识。对立的观念来自共同的价值宇宙，它们有时相互支持，有时彼此矛盾。一种共同的文化应该包括所有这些观念。他们之所以成为对立者，恰恰是因为他们强调了各种协调和对

立关系中的不同价值。虽然不同的道德群体在如何排列这些价值上有自己的观念，但它们仍旧有可能在很大的程度上相互尊重，特别是，如果它们认识到，不同的排列可能被作为相互制衡的正题和反题联系在一起。例如，一个人可能认识到，为什么就群体而言，强调个体的自主性意味着一种损失，同时他也可能相信，获利可以抵消损失。于是，他可能要求人们去尊重那些强调群体性的社群。如果存在这类相互承认，也就存在一种同时体现出和谐与分离的，更为复杂的文化。罗尔斯的重合共识强调，不同价值和信仰的宇宙只能结合在一系列机制之中。另一方面，在共同民主文化的观念中，和谐的观点占据主导地位，共识比非共识远为广泛、深刻。这里所提出的乃是第三种选择。各种普遍的道德、宗教和形而上学观念常常有着显著的重合，但它们决不是相同的观念。尽管如此，它们的不同坚持者们仍旧有可能相互尊重。

当然，指出这种尊重的可能性并不直接意味着坚持它的现实性。这种尊重应该得到培育和保护，而这正是礼仪起作用之处。礼仪的价值在于，有力量指明，凸显既有的共同物，同时不会力图对共同价值在冲突之中的组合方式做出特别的、分离性的解释。这种双重的效果之所以可能乃是因为，意义的大部分是由戏剧性的结构，而不是关于特殊信条的陈述承载的。就这一点而言，礼仪在和谐与分离的调和上起着关键的作用。我想强调指出，礼仪的结构性作用首先依赖于显著的共有价值的存在。这就是为什么我要首先勾勒出与这些共有价值相一致的价值分离的观念。礼仪能够凸显和强化那些关注共同物，而非可能的分歧领域的倾向。存在着广泛的共有价值是有生命力的民主政治的必要条件，但不大可能是它的充分条件。弗洛依德曾

用一个值得注意的词汇,"对于些小差别的自我迷恋(the narcissism of minor differences),"[22]他指出,醉心于彼此争斗的团体会把微小的差异点显著地夸大为善与恶的斗争。另一方面,一个有生命力的民主政治可以在如何解释和排列广泛分有的价值这一问题上接受健康的异议,只要共识的领域似乎比异议的领域更大。礼仪可以使共识的领域更为重要。共同民主文化必然部分地立足于对于价值的充分共识之上,但是它不能仅仅立足于这种共识。一种共同文化的成员积极尝试去正确地彼此理解,从而的确找到了他们的共识点。这是一项成就。但是,他们必须培养一种服从共识点的倾向,以及彼此尊重的态度。同时,他们也会就彼此的不同相互争论。这同样也是一项成就。

什么样的道德和文化礼仪可以既符合调和分离与和谐这一目标,又与作为一种动态,开放的价值结构的基本文化观念相一致呢?我想用关于此问题的若干建议结束本文。选举中的投票是一个至关重要的民主机制。我认为,通过把它视为一种礼仪,我们可以对它的重要性,及其在民主政治中的作用有所了解。为什么我们应该投票?我们中的多数人可能一直听到这样的催促,因为"说不定什么时候,你的投票将造成不同的结果。"如果从个体的角度思考前往投票站的充分理由,上述证明在多数情况下都是没有说服力的。人们知道,他的投票极可能根本不会造成什么不同的后果。另一种本质上不那么重要的投票理由是,不投票是一种应该受到道德谴责的占便宜形式。只有当足够的人参加投票,民主政治才能运作。所以,那些因为贪图方便,或政治冷淡而不去投票的人,实际上是从参加投票的人那里捞到了好处。这种论证当然比第一种更有力。但是,它也会受到反诘:即便我欠了参加投票者什么,也用不着以我自己的参加

投票作为支付形式。为什么不发给投票者们支付凭据呢？由于美国的投票率太低，很难说这是一个不着边际的建议。但是，它背后的推理过程却不能解释为什么投票对于每个公民是重要的。不仅那些选择不投票的人占了参加投票者的便宜，即便参加投票者真的可以接受不投票者的赔偿，有人选择不投票仍旧是一件坏事。可是，为什么这是一件坏事呢？

我的建议是，应该重新将投票看作是核心的政治礼仪。这不是因为一个人的投票真的可能决定一次选举，虽然在某些反常情况下，情况的确如此。这也不是因为一个人应该避免做贪小便宜者，因为有很多方法，既可以避免贪小便宜，又与投票无关。这是因为投票是一种可以培养与促进和谐与分离之调和的礼仪。人们有一种社会义务参与其中。当然，由投票所代表的分离的方式是大家耳熟能详的。想一下作为投票礼仪之一部分的那些作法：走到投票点跟别人一道投票；走过选站工作人员等。这些工作人员的活动有一个假设，即某人可能会支持他们的候选人，或者事业。还有，一个人即便绝对不想按照他们的意愿投票，还是会对他们的活动报以礼仪性的礼貌反应，拿几份文件，停下来听一会儿他们说话，或者仅仅点点头，微笑一下，等等。想一下候选人在选举的晚上所做的礼仪活动：胜者的讲话伸出了和解之手。败者表达了对胜者的祝贺，当然，也呼吁团结。毫无疑义，这些礼仪性活动中包含着很多机械的、不诚实的表演。但是，更有希望之处在于，我们坚持要求候选人保持其人格，以及对于他们在事件结构中的位置有着清醒的认识。这一切可以使他们以一种真诚的方式表演这些礼仪。

约翰·斯图亚特·穆勒曾经鼓吹过公开选票的观念。他想要推进一种选举的概念，即公开表明自己关于何者最有助于公共

福利的深思熟虑的判断。[23]通过公开自己的判断,并且不得不因此而为其辩护,人们将参与塑造某种公民概念。公布自己的观点,并且为其辩护是很重要的。这不仅因为他可以为有关议题的辩论做出贡献,而且因为他的行动表明,根据他的判断,对其他公民说来,他的投票是可辩护的。如此行为乃是一种可以强化普遍如此行事之趋势的方式。我同意穆勒的目的,但是不愿意牺牲秘密选票为人们带来的保护作用,因为各种迫害形式一直企图把一种根本不存在的和谐强加在每一个体身上。当然,在某些情况下,迫害不是什么了不起的因素。例如人们可以合理地要求终身教授们公开他们关于学校政策的投票,并且为之辩护。在这类场合下,公开选票是一个合理的选择。

可是,在迫害的确是一种现实的危险之处,另一种同样想把投票重新规定为核心的民主礼仪的实践却要使其成为强制性的活动。例如,像澳大利亚这样的国家已经对拒绝投票者责以少量罚款。它并且因此而赢得了很高的投票率。规定人民必须投票冲击了一种观念,即一个人投票,或不投票,是他自己的事,与任何其他的人无关。人们的选票或者观点可以保密,但是他必须对集体决定的过程有所贡献。投票的礼仪,它使公民们集体做出决定的方式等关系重大,所以不能使其仅仅成为一种纯粹可任意选择的活动。如果投票被规定为强制性的,那么,改革中的必要的第二步就是,允许投票者表达他们现在以拒绝投票来表达的情感,即让他们有机会选择选票中的一个格子,"以上候选人我均不同意(none of the above)。"对主流政治人物、势力、机制等的失望感和疏离感在最核心的民主政治礼仪中应该有其表现渠道。

为了避免对上述建议的误解,应该提醒大家,我无意将投票

贬为纯粹的礼仪。毫无疑义,除了表达和谐与分离之间的值得称许的调和以外,它还有一种纯粹实践的功能。我的建议只是要引起对于其礼仪向度的注意,而并不想拒斥它的其他向度。婚礼和丧礼这两种礼仪范式同样有着非常实际的功能。事实上,儒家关于礼仪的观点注意到了这些不同的表现向度和实际向度之间的区别。《荀子》(第十九章)主张,必须在礼仪的多种不同向度之间保持平衡。当过分强调其形式和意义的向度,从而削弱了它的情感和实际功用,礼仪就是虚浮的。当过分强调其情感和实际的功用,从而削弱了它的形式和意义,礼仪就是贫乏的。这两个极端的中间状态乃是我们的追求目标。

同时具有仪式,情感表现,和实际功能的实践,例如投票,在道德和公民教育上可以特别有效。纯粹的、不受任何实际目的约束,不表现任何社会情感的仪式可能变得十分可笑、无意义和过腐。表现社会感情,但是缺少实际目的的仪式可能变成单纯的娱乐表演。另一方面,纯粹的实际活动,由于缺少仪式性的礼仪那经常性的戏剧结构,难以激发和表现出价值与感情。因此,它远不能起到召唤、训练、塑造、和强化人们的态度和性情的作用。当仪式,表现和实际的功能统统具备,并且内在地联系在一起,如同在投票这一事例中所见,它们便可以成为道德和社会教育的最有力的工具。

还有另外一些实践例证,也同样交织起仪式、表现和实际的功能。孟子曾经提出过一个井田的计划。一个"井"是一块划分为九个部分的土地。"乡田同井,出入相友,守望相助,疾病相扶持,则百姓亲睦。方里而井,井九百亩,其中为公田。八家皆私百亩,同养公田;公事毕,然后敢制私事。"(《孟子》,第五卷)孟子计划中的实践当然具有实际的功能。但是,它也表达了和谐与

分离的调和。公田上的共同劳动代表和谐。家庭拥有的土地代表一种分离。井田制可以说是代表了他们的和解。首先是共同劳动,然后才是处理家庭事务这种实践可以成为参加者们的一种礼仪。它可以用言语和行动讲述一个以象征和表现的方式承载着调解之意义的故事。意义超越了公平分配的赋税负担这一具体的实际功能。但是,请注意,这种具体的实际功能确实例释出更为广泛的意义。

在现代民主政治中,可以和孟子的建议相类比的也许是某些为社区或国家服务的形式。这不仅指近来常见的那些自愿的、无偿的服务姿态,而且至少也指严肃征召广大公民参与社会服务这样的活动。如同在美国的陪审制度所见,一个人只是在具有充分理由的情况下,才可以漠视此种征召。事实上,可能的服务概念之一就是征召公民服务于陪审团,负责提出动议、复议和政策问题等方面的建议。这类实验已经表明,被征召服务于此类陪审团的公民都会认真地履行其责任,并且努力提出超党派利益的建议。[24]如同在投票的例子中所见,此种服务的重要功能之一可能在于仪式和表现的向度上,而不仅仅在于可能由这一过程产生出的建议。对许多人说来,参加这样的陪审团可能是百年不遇的事件。但是,关于征召公民这一普遍的实践的公共知识可以造成广泛的教育效果。另一个相关的观念是我们的学校中关于服务的知识的成分。它有一个额外的好处,即可以抓住处于发展阶段上的未来的,或者年轻的公民。

我所提出的建议可能只是为解决和谐与分离之调和问题增加了几缕微光。我并没有把民主政治的礼仪当作全面的解决方式。进而言之,根据我所提出的关于既分有,又对立的价值观念,我们可以看到,在多大的程度上,我们能够理解彼此的道德

差异。我相信，这些建议所包含的内容已经将探索人们彼此究竟分有多少东西这一工作推荐给我的哲学同行，以及所有对民主抱持希望的人。的确，我相信，希望是一种核心的民主美德，也是一种必须通过我们的礼仪加以培育的美德。[25]

注　释：

〔1〕在这篇论文中，我在广义上使用"道德"一词。它包括通常所说的"公共"(civic)和"政治"(political)价值。例如平等和言论自由。

〔2〕安东尼·阿皮亚，"文化、亚文化、多文化：教育选择"(Culture, Subculture, Multiculturalism: Educational Options)见《多文化社会中的公共教育：政策、理论、批判》(Public Education in a Multicultural Society: Policy, Theory, Critique, ed. Robert K. Fullinwider, Cambridge: Cambridge University Press, 1996)，页 86。

〔3〕见约翰·罗尔斯，《政治自由主义》(Political Liberalism, New York: Columbia University Press, 1993)，页 145－170。约翰·洛克，《政府论》(Two Treatises of Government with A Letter on Tolerance, ed. J. W. Gough, Oxford: Basil Blackwell, 1956)，页 29，143。

〔4〕同前注，页 147。

〔5〕同前注，页 148。

〔6〕同前注，页 170。

〔7〕我关于此案例的讨论在相当大程度上根据 Martha Minow 的《不仅为了我自己：身份、政治和法律》(Not Only For Myself: Identity, Politics & the Law, New York: New Press, 1997)，页 111－112。

〔8〕Minow，页 111。

〔9〕秦家懿，"鹅湖之辩"["The Goose Lake Monastery Debate", Journal of Chinese Philosophy, 1(2)1974]，页 175。

〔10〕狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)，《中国的自由主义传统》(The Liberal Tradition in China, Hong Kong: The Chinese University Press, and New York: Columbia University Press, 1983)，页 73。

〔11〕Thomas H. C. Lee，"书院：官方的资助与镇压"("Academies: Official

Sponsorship and Suppression",Imperial Rulership and Cultural Change,ed. Friederick P. Brandauer and Chun-Chieh Huang, Seattle: University of Washington Press,1994),页 128。

〔12〕Lee,页 128。

〔13〕史华慈(Benjamin Schwartz),《古代中国的思想世界》(The World of Thought in Ancient China,Cambridge:Belknap Press,1985),页 70。

〔14〕Ernest Gellner,《自由的条件:公民社会及其反对者》(Conditions of Liberty:Civil Society and Its Rivals,New York:Penguin Press,1994),页 32。

〔15〕Gellner,页 96。

〔16〕Adam B. Seligman,《公民社会的观念》(The Idea of Civil Society,New York:Free Press,1992),页 60。

〔17〕Mayfair Mei-hui Yang,《礼品,恩惠和宴会:中国社会关系的艺术》(Gifts,favors,and Banquets:The Art of Social Relationships in China,Ithaca:Cornell University Press,1994)。

〔18〕《礼记·曲礼》。

〔19〕Marilyn Friedman,"女权主义与现代友谊:脱离社群"("Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community",Social and Political Philosophy: Classical Western Texts in Feminist and Multicultural Perspectives,ed. James P. Sterba,Belmont,CA:Wadsworth,1995)。

〔20〕Richard Madsen,《一个中国乡村中的道德与权力》(Berkeley:University of California Press,1984),页 21－22。

D.C. Lau,《论语导论》(Introduction to The Analects,London:Penguin Books,1979),页 42。

〔21〕弗洛依德(Sigmund Freud),《文明及其不满》(Civilization and Its Discontents,trans. James Strachey,New York:W. W. Norton & Company,1961),页 61。

〔22〕我在勃兰代斯大学(Brandes University)的同事 Andreas Teuber 让我注意到这一事实。见约翰·穆勒,"关于议会改革的思考"(Thoughts on Parliamentary Reform,J. S. Mill:Collected Works,卷 LXVIII,ed. by J. M. Robson,Toronto:University of Toronto Press,1977),页 331－338;又见《关于代议制政府的思考》,卷 XVIII,页 488－495。

〔23〕我第一次是在 Robert Kane 的书中看到这一思想,《穿过道德迷宫:寻找多元世界中的绝对价值》(Through the Moral Maze: Searching for Absolute Values in a Pluralistic World, New York: Paragon House, 1994)。

〔24〕本文首先以英文发表于《礼仪》(Civility, ed. Leroy Rouner, University of Nortre Dame Press, 2000)。

一个世纪里的饶恕

雅克·德里达　著
华昌明　译

问：你在研究班的课程里讲饶恕的问题，在实践时，有限度吗？在政治上和历史中可以用集体之名行使吗？

德：原则上饶恕没有限度的问题，没有尺度，没有节制，没有“到哪里”为止的问题。当然啦，这是从词汇的定义上出发。什么叫饶恕？谁该得到饶恕？谁要求饶恕？谁求助于饶恕？衡量饶恕的尺度和衡量饶恕这个问题同样困难。为了各种理由，我得先厘清以下的问题。

第一，在政治辩论中，经常使用挪用这一类的词汇因而造成模棱两可的歧义，间或由于精打细算的缘故，故意把饶恕与相近的概念诸如道歉、遗憾、赦免、时效等混淆，其中有些是法律词汇，原则上饶恕与刑法范畴内的法律词汇有异质性且无可化约。

第二，虽然饶恕这个概念依然是个谜，搭配的场景人物语言却属于一种宗教传统，即亚伯拉罕的传统，兼跨犹太教、基督教和伊斯兰教。这种既复杂、彼此相异甚至相互冲突的传统十分独特，然而因缘于某些戏剧化的发挥已经渐渐普及化了。

第三，从此在全球化的过程中，饶恕的重要性、尺度标准和

定义都越来越模糊,这也是我开这一门课——饶恕与伪誓——的主导线索。大战以后,在地缘政治的舞台上,悔过、招认、求恕和致歉的剧目迭出不穷,近年来更是越演越盛。独角戏之外,共同体、职业公会、教士代表、君王、元首都要求饶恕,用的都是亚伯拉罕的语言。以日本和韩国为例,这种语言并不是本国社会通用的宗教语言,然而却成为法律、政治、经济和外交上通用的世界语,同时是国际化的动力和表征。无可置疑,招认和求恕这类场景的扩散显示抢救记忆有着共同的紧急性。得转向过去,记忆的活动,自我控诉,"后悔",出庭,要走得比司法审判国家制裁还要远。在这个层次上究竟发生了什么呢。线索很多。从战前开始经过了二次大战,一个世界性的法学概念——违反人道罪在一系列重大事件中重复引用,最后由纽仑堡大审确定下来,它的影响规模至今还难以解释。

今天即使违反人道罪这个词已经变成了常用语,这个事实还是靠了国际团体在某一日期某一事件上决定下来的。不要把它与人权的再肯定混搅在一起,可以说是新的人权宣言。我们关心的真真假假的招认和求恕的大戏就在由上述变化建造的舞台上演出。戏剧化中夹杂了激动的痕迹,能说是强制性的狂热吗?不,幸好那是对"良好"运动的一种回应。不过装模作样、行礼如仪、虚伪、计算和猴子戏也往往是其中的一部分,在认罪仪式中担任干扰的噪音。全人类都被此一世界性的运动所震撼。倏忽间人类公开地壮观地演出了认罪的活剧。违反人道罪,人类侵犯人类自身的罪行。(译注:原文中人道与人类都是一个字humanité,这是德里达玩的文字游戏,也是他的专长)要是人类为古往今来所有的违反人道罪求恕的话,世界上就没有无辜的人了,于是也就没人够格做法官做裁判了。在本质上、在不可磨

灭的内心里，我们都是违反人道的人物和重大事件的后裔。有时候这一类残忍的有组织的大屠杀就是革命，典范型“合法”大革命，甚至包括促进人权人道概念诞生的革命。

这里大家看见了重大进步和历史的变迁呢，还是一个基础依然薄弱、定义依然模糊的概念，或者二者兼而有之。但是我个人以为违反人道罪在将来请恕求饶的地缘政治中会担任要角。它将供应论述和自身的合法性。除了南美洲尤其是智利有相类似的先例外，南非的真象与调解法庭就是动人的特例，法庭的最高依据与合法性建立在把种族隔离定义成违反人道罪的原则上，这个原则是由代表国际社会的联合国肯定的。

上面提到的激动今天也有了变化的趋势，事实上和走向上都已十分普遍，正在全球化途中。而且我也相信在自诉、悔过和求恕的场景中违反人道罪将担任主控的角色；另一方面，归根究底人的神圣性本身就足以说明此一概念的合法性，反对人的人道性而犯罪，剥夺人的权利而犯罪，还有比这更糟的逻辑吗？如果神圣性在亚伯拉罕的记忆里、在犹太教的诠释里、在基督教的“邻舍”或“同类”中找到意义的话，如果违反人道罪乃是违反生灵的最神圣部分，也就是人的神性、神造的人或神造的人所造的神（此处人的死亡和神的死亡代表同样的罪行），那么饶恕的全球化就像进行中场面巨大的集体告解，基督教式的激动—皈依—忏悔，不需要教堂的基督教化过程。

前面曾经提到，如果由于这一类语言的扩散和累积而建立了深厚的传统——亚伯拉罕文化和人道哲学，更精确地说，从斯多葛主义移植来的世界主义和从圣保罗传下来的基督教教义，那么为什么今天却要求非欧洲文化也没有基督教传统的国家接受呢？犹记日本首相为了过去的暴行向韩国和中国“要求饶恕”

的镜头，他以个人的名义表示了“衷心的歉意”，因而不必牵连到国家元首的天皇，而首相身份究竟比个人身份有分量。最近日韩两国政府正在进行寸土必争的官方谈判，弥补以往并厘定来日的政经关系。古往今来这种交易都是为了达成两国间或国际上的正常化。在政治领域里用到请求饶恕的语言从来不是单纯的无关利害的。

我想大胆地建议：请求饶恕而怀有目的，包括高贵神圣的目的，诸如弥补、救赎、妥协、救急，每一次为了抚平创痛[1]、恢复正常化，包括社会的、政治的、心理的、全国的正常化，或者为了疗养记忆和生态等等请求饶恕都不是真正的求恕，有目的的求恕也不适用于“恕”的概念。饶恕应该是不正常状态，无规范性，不为正常化服务的。饶恕应该是例外的，偶然的，经得起考验的，仿佛切断了短暂的历史一般。

就这一观点去看，要先问问什么是全球化，我在别处也提过，顾及到今天的法律和政治语言，甚至关于“回归宗教”的诠释都受制于罗马时代天主教会的语言，就该为全球化取个代替的词汇，所谓的“除魅”和世俗化运动也没有打断传承，事实恰恰相反。

要讨论饶恕的概念，这一回逻辑、情理和悖论相吻合，似乎应该从事实出发，是的，世界上有些是不可饶恕的，事实上要求饶恕、名符其实的饶恕岂不仅仅属于此一类吗？如果无意饶恕那可以饶恕的，教会称之为“轻罪”的，那么饶恕的概念就应该消失了。要饶恕应该指那不可饶恕的，在宗教语言里属于“无可消解的罪恶”，甚至属于那不可原谅的罪行和错误。用无情的直接了当的方式说：饶恕只能用在那不可饶恕的错误罪行上。不可能也不应该饶恕的，没有饶恕问题的罪行上。要是有了饶恕就

真真不可恕了。也可以说饶恕甚至预示了不可能性，没有可能实行那不可能的。因为在 20 世纪里，恶劣的重大罪行，也就是不可饶恕的罪行迭出不穷，虽则罪行的本质并非绝无仅有，只因为“共同意识”的觉醒，更加明显，为人熟知、引用、归档，因为这些罪行既残忍又常常逃过人类的司法裁判，过分地有意地寻求逃过所有的裁判，于是求恕的活动也就重新复活、必要化、加速化，也包括那不可饶恕的种种。

1964 年，在法国增定违反人道罪不受时效约束的辩论中，我注意到“不受时效约束”此一司法概念与非司法概念中的“不可饶恕赦免”毫无相通之处。我们可以维持罪行和在法律之前提诉的不受时效限制，但是赦免罪犯，反之，我们也可以宣告审判无效或搁置审判但拒绝饶恕。相对于时效，不受时效约束此一特殊概念在其他西方国家的法学中也有同义词，譬如说美国。然而应用到饶恕或不可饶恕上，就赋予了近于永恒或超越的意义，看到了启示录中最后的审判那种远景：法外之法，历史以外的历史。这一点十分复杂却是关键所系。在一篇有争论性题名为《不受时效约束》的文章里，作者 Jankelevitch 声称，违反人道罪的罪犯，违反了人的人性，他绝对没有饶恕的可能，倒也不是为了对付政治、宗教和意识形态上的敌人，而是反对构成人之所以为人的材质，换句话说也就是饶恕本身的威力。同理，曾经着力思考过“饶恕”和“妥协”的黑格尔曾说过，除了违反精神罪，也就是说违反了饶恕的妥协威力之外，其余皆可恕。关于种族大屠杀，Jankelevitch 坚持的是另一种论据，他认为罪犯本身没有要求饶恕，就绝对没有饶恕的可能，因为当事人没有认罪没有表现悔意。这种论断也许有点操之过急。

关于“条件式的交换”逻辑，我想提出异议，因为，其中的先

决条件泛滥，所以在考虑到饶恕时就以要求饶恕为条件，也就是预设了一场招认，经由招认表现了犯错意识，罪犯的悔改，至少决不重蹈覆辙的决心。这种交易固然手法经济，既符合也违反我们所说的亚伯拉罕传统。在传统的核心里，一方面是无条件的概念，另一方面是有条件的施与，细细研究两者之间的张力很重要。就理念而言，本能地希望饶恕是无条件的、宽大的、无限的、无节制的，把罪犯当作罪犯面施与，没有对等交换，包括那些没有悔改没有要求饶恕的人；另一方面，克服了种种困难又经过文字上精心推敲而后写出来的许多文件都证明饶恕是有条件的，常常与认错的程度、悔悟的姿态、是否明白要求饶恕明白表示革心洗面重新做人等等成正比。于是其人从那时起已经不再是彻头彻尾的罪人了，是另一个人，比原来那个人较好的人。在这种情况下，饶恕的已经不是罪行的当事人。与此相关的另外一个问题乃是遗产的本质，我也很感兴趣，当一份遗产兼具相互矛盾的双重指令的时候，我们如何继承？自然要主动地实际地重新诠释指令，为指令重新定位，不过在暗夜里工作。好像在没有既定规范尺度可依的情况下制造记忆？

争论的关键系于"不受时效约束"和"恕之？不恕之？"这两个问题。二次大战期间，对犹太人的种族大屠杀达到无可抵赎的程度，对 Jankelevitch 而言既然无可抵赎就不能饶恕，饶恕也没有意义，不产生意义。在我眼里，饶恕必须有意义这种公认的原则或传统的主流问题很多。意义靠解救、妥协、赎罪、抵过来决定，我还要加上献祭。对 Jankelevitch 面言，既然不可能对罪犯处以"与罪行相当的惩罚"于是"惩治就变得无关紧要了"。讨论到"无可抵赎"时，他也提到"不可补救"，希拉克谈及维希政府时期捕杀犹太人的罪行时宣称"从那一日起，法国犯了不可补救

的……”既然无可抵赎，不可补救，Jankelevitch 就得到不应饶恕的结论，不能饶恕那不应饶恕的人。对我而言，这样的环扣并非理所当然，理由前面已经说过，饶恕只用来饶恕那可以饶恕的还是什么饶恕呢？因为这种逻辑必然与判断相应，惩处那可能惩处的、可能抵赎的，饶恕就是抵赎。

Jankelevitch 似乎把两桩事视为当然（Arendt 在她的《人的情境》一书中也有同样论调）：

1. 饶恕应该是人类可能的作为，我坚持人类和可能两个词，尤其在人类学上的含义，可以决定一切。因为归根究底联系到饶恕的可能与否，或者说一种功能。于是就有了“我能”的统治者，还有饶恕是否属于人间的权力。

2. 这方面人的潜能与惩罚的可能性相关联——不是报复，那是另外一回事，还有什么比依法惩处离饶恕更遥远呢。Arendt 曾说：“惩罚与饶恕的相同处在于二者都试图把一件公案结束，否则事件会永远拖延下去，永无终结。或者人类不可能原谅那些无法惩处的对象，或者不可能惩处那些不能原谅的对象，二者都是人世中结构性的要件，意义十分突显。”

并非在饶恕领域里，而是在不受时效约束的领域里 Jankelevitch 树立了惩处与饶恕的对等交换。以捕杀犹太人的集中营为例，当罪行重大到超过人类的尺度，变成无可抵赎无可补救时，他说“饶恕已经在死亡营里死亡”。不错，至少在看起来不可能的时候，“可能”就不存在了。他的论点从不能饶恕开始。

倒也不是借口维护伦理的纯净性或精神性我才坚持遗产中的矛盾，坚持与无条件饶恕各种相关指涉参照，坚持无节制性的必要：在交换之外，甚且在救赎与妥协的地平线之外。假如我说：“如果你要求饶恕，改变自己，重新做人，我就饶恕你。”是我

在饶恕吗？恕什么呢？给谁？为了什么和谁？事或人？句法上的混淆不清就可能把我们缠上半天，问题在"谁呢"还是"为什么"。饶恕的在于事：罪过？过失？错误？也就是一种行为和短暂时间内的错误，不涉及其人的人格，也不可与犯罪相混，犯罪有不可缩减性；在于人，绝对止于人，那就不再追究过失和短暂时间内小错的区别吗？也不追究谁应负责、谁犯罪的问题吗？在于人的前提下还要问的是应该向受害人求恕呢？还是向掌握绝对权威的证人——神求恕？（什么样的神？）那种神以饶恕他（人）来换取自己的被饶恕吗？（法国的教会向神求恕，但罪人并不直接获得赦免，也不能在众人面前或受害人面前获得赦免，以犹太人社区为例，教会只是为罪人向神求恕等等公开作证而已。）我就把这一大堆问题留下。

试想，我饶恕某某人，条件是其人必须认罪、悔改、要求饶恕，也就是允诺重新做人，那么此人已经不是当初犯罪的那个人，还谈什么饶恕呢？饶恕的对象是另一个人，并非罪犯，岂不是太轻巧了吗？要饶恕就应该就犯罪的事实和当事人饶恕之，其中任何一项都代表不可抹杀的恶，正如恶之为恶，可能重复，不可原谅，没有转化，没有进步，既不认错也不允诺悔改。要谈真正的名符其实的饶恕岂不是无条件地饶恕那不可饶恕的吗？前面已经提到过，无条件模式和以认罪为交换的条件式不都是（我们的）遗产吗？即使这种纯净性看起来十分过分，十分夸张，十分疯狂？我想的我说的饶恕是愚蠢的、不可能的、荒唐的，却也不是为了要排除取消饶恕，在历史上、政治或法律正常运作中饶恕是可能发生的，像革命一样，意外的发生。因为它与我们日常了解的政治次序、司法次序维持异质性，用日常用语来说就是我们不可能为饶恕厘定法律文字或政策。在所有的地缘政治中

人们往往滥用饶恕一词，实质上就是多多少少地承认协商谈判和计算过的妥协交易条件等等，一如康德所云“假设性命令”。这类交易也可能十分诚实，譬如说，戴高乐、蓬皮杜和密特朗三位总统都自认为有责任消解二战时期在德军占领区，还有阿尔及利亚战争时期拖欠的债和犯下的罪行，便用“全民妥协”之名一笔勾销。几乎所有的法国的政治领袖都经常引用下列词句：要用大赦、重建和团结一致来推动妥协。二次大战以后这是所有国家元首、总理共用的台词。自从 1951 年为占领区第一次颁布大赦时，这种语言已经提炼成型。一天晚上在一份官方文件里，我凭记忆转述，Cavaillet 解释他在国会投票赞成大赦的决定，因为该忘记时就应该忘记。他郑重强调当时已经强烈感受到共产党的威胁，要把所有的反共人士招揽回营，包括几年前还在占领区当过叛奸的人。如果法律定得太严或者不能忘怀地挑选，这些人就会被排除在政治领域之外。重建团结也就是说要集合并武装所有的力量继续战斗，当时指的是和平时期的冷战。所以在宽大的妥协和特赦背后永远是策略性和政治性的计算。因此在分析时永远要把计算包含在内。战后戴高乐第一次回到维希(Vichy)发表那篇有名的演说《团结与特例》,“全民妥协”一词就是那时提出来的。蓬皮杜赦免 Touviers 时为了避免分裂，在那次有名的记者招待会上用的是同样的全民妥协一词。同例，密特朗为了保证国家统一，更明确地说，为了拒绝宣称维希法国有罪，大家都记得，他用的是“没有合法性、没有代表性、被少数极端分子操纵”来界定维希政府。无论从形式或法律观点去看，事实没有那么简单，暂且不提其他种种。相反的，当国家可以不冒风险地抵制一小部分的分裂，甚至可藉公开档案或解除压抑来加强团结时，就换用另一套计算方法，用更严密更公开

的手段去表现正义，那就是“记忆的职责”。

永远有相同的顾虑，让国家在分裂中站起来，渡过创伤，避免瘫痪，为了社会的政治的生态健康有绝对必要，不过和饶恕却了不相关。饶恕不能也不应与妥协治疗法相连。以南非为例，还在监狱里服刑的曼德拉，为了让南非国会（African National Congress）能够回国；就相信应亲自协调大赦的原则和步骤，没有全民妥协，国家将陷入报复的火焚和血腥之中。一如还债、不予起诉、甚至“特赦”（除了司法—政治的特赦之外，后面我会谈到），大赦不意味饶恕。当图图（Desmond Tutu）任命为真相与协调委员会主席时，为了处理因政治动机犯下的罪行，他建立了基督教化的语言机制（问题非常复杂，这里暂且不提，我也不打算分析上述委员会极其复杂的结构，委员会与法庭和刑事诉讼的关系）。图图是英国圣公会主教，出于善意并夹带着模糊，他引进了有关认罪和饶恕的词汇，加上其他因素，后来遭受到非基督徒黑人社群的指责，且不谈翻译时可怕的风险，此地只能略过，语言的运用涉及你所问的第二部分，饶恕的舞台究竟是面对面的现场呢，还是经由仲裁制度扮演呢？（还有语言本身，语言是第一调停机制）遵循亚伯拉罕的脉络传统，饶恕只涉及两个角色：罪人和受害人，一旦还有第三者介入，我们还可以说成赦免、妥协、补救等等，但不是绝对意义上的饶恕。在这一点上，真相与调解委员会模糊其词，图图的论调也在非刑事逻辑、非补救性的“饶恕”（他用的是恢复）和司法定义的赦免中摇摆。应该仔细研究这种模棱两可的自圆其说引起的不稳定性。为了混淆饶恕领域和司法领域，也为了利用二者的异质性，即饶恕的时间不在司法程序之内这个事实，还有依样画葫芦扮演一场即刻饶恕的大戏只为了逃过司法裁判等等。计算的方式永无穷尽，可举的

例子也没完没了。图图提到一位黑人妇女到委员会来作证，陈述她的丈夫被警察拷打致死，用的方言是宪法承认的十一种官方语言之一。图图翻译成基督教圣公会的语言，大意如下："委员会或政府都无权饶恕，只有我，或许可能饶恕，不过我以为还不是时候"。很难听懂的话。这位受害的妇人，受害人的妻子要提醒大家，国家或公共机构都无权赦免，既无权亦无能赦免，根本没有意义。代表国会的机构可以判决，然而饶恕与判决了不相关，和公共空间和政治也没有关连，即使"合理"，饶恕意义上的公正也与司法上的公正无关，与法律无关。还有审判法庭，然而在严格定义下法庭永不饶恕。这位妇人也可能要传达另外一种意思：如果某某人以某种名义饶恕罪犯，只能是受害人，不是第三者的机构，虽则这位妻子也是受害人，然而绝对受害人——如果我们能用这么一个词的话——只能是她死去的丈夫，只有死者有权饶恕，活人还不敢代替僭越死人，实在是幸存者无限痛苦的经验，谁有权顶着受害人、逝者之名饶恕罪人？死者缺席，从某种程度来说，死者的本质消失，在求恕的场景中不可能以罪行发生时的原形出现，不可能全整性在场，本质已从尸体上消失，本质已经死亡。

暂时回到传统的暧昧性上来。有时候由于神的允诺或者神谕的展现，饶恕应该就是神宠，既无交换也没有条件；有时候，在最低限度上饶恕取得了罪人的悔改与自新。从两造的张力中得到什么结论呢？事情并不简单：如果把饶恕从绝对无条件的纯净性里抽离出来，有关饶恕的理念就会全部化为乌有，其实它和其异质性的另一面，也就是有条件的一面不可分离，诸如认罪、更新做人、其他可以在历史法律政治甚至生存领域中留下记录的种种。无条件式与有条件式分属异质的两极，应该保留相互

间的不可缩减性。不过二者也无法分离:饶恕既是众人的期许,也应该发挥本身的效能,具体化,改变现实,成为历史的一部分,它的纯净性就得参与到种种领域中来,诸如社会心理和政治一类的。在不妥协又不得分离的两极之间负起责任并作出决定。无论如何,由于混淆不清而把饶恕化约成大赦、遗忘症、还债、药方、抚平伤痛、妥协的政治治疗法等历史生态时,千万不要忘记上述种种都与饶恕的纯净性和无条件性相关,否则就完全没有意义,问题也就更复杂化。前面我曾建议,纯净的无条件的饶恕在绝对意义上应该没有任何"含义",没有目的,甚至不可理解,是不可能的疯狂。因此要努力去追踪悖论和疑难带来的后果。

要为特赦权(droit de grace)找个例子,诸多例子中的一例同时又是典型的一例。不错,饶恕与司法—政治、司法、刑法各领域有异质性,不错,每种情况都有绝对的例外,于是就有了例外规律中的例外。正因如此,西方的传统神学才赋给统治者过度的权力,特赦之所以为特就因为它既属于权限范畴以内,又是法律上写明的高于法律的权限。君权神授的君主可以赦免一个罪犯,也就是以国家之名行使超越性饶恕,同时将法令中立化。权限之上的权力,一如统治者所代表的理念,特赦权也由共和传统挪用,像法国这样现代化的民主国家就用世俗形容之。(假设世俗化一词过去还有别的命意,今天已经略去)以美国为例的其他国家,世俗化倒也不算虚名,因为总统和州长行使恩免权赦免权时得按着《圣经》宣誓,官方演说沾染着宗教意味,每一次全国性致词上都援用上帝之名或者说凭借了神的恩宠。要注意绝对例外的特赦权乃是最高权限的例外,或者建立司法—政治基础的例外。在统治体中,此一例外在最高层与民族团结、宪法保障共同建立支持法令的条款和法令的运作。它就是条款和运作的化

身。制度超越化以后就不再属于原来那个制度，脱离制度成为例外，永远如此。

即使特赦原则的至高性和庄严性不可质疑，它也是最“滑头”最暧昧最危险最专断的。康德曾说过为了避免可怕的不公正，应严格限制特赦权的行使，除非罪行危及统治者自体，即是他本人、法律、法治国家和国家的保障。正如上面我们谈到的黑格尔逻辑，罪行涉及行使特赦的主体即反对特赦的罪行，于是不可饶恕。黑格尔称之为基督教精神。然而统治者仍然有权饶恕此一“不可饶恕”，只有一种例外，当执行统治权的君王因为另外一个同体的君王，肉身的、独一的、经验的君王遭遇不测时。除了这种绝对例外，在其他情况下只要涉及主体的错误，行使赦免权几乎不可能避免，事实上我们深知它的行使从来是条件式的，端看统治者如何计算如何解释。谈到利益的扩张，就涵盖统治者的个人利益，他的同党人的利益，社会上某某一派系的利益，还有国家利益。举克林顿为例，他从来不曾赦免过任何人并且赞成死刑。最近却为了赦免一位系狱已久的波多黎各恐怖分子行使了他的特赦权。共和党也没错过机会攻击他滥用此一行政特权去帮助妻子竞选，大家都知道纽约市波多黎各人为数众多。

因为当事人面对面在场原是饶恕的本质所系，现在举一个既属例外也很典型的例子，当赦免权越过司法—政治以文字确立在宪法里的时候，既有也没有面对面在场这回事，只能是绝对的特例，因为在这种情况下必须求助第三者方可运行，举凡机构团体、社会性、世代传承以及一般幸存者都可能是第三者，而全球通行的第三者却是语言。试想在饶恕的现场没有共同的语言能行吗？此处还不仅止于共同的国语或方言，也包括对字义、内涵、修辞、指涉等等的同意接受而言。这里触及另外一种疑难：

如果受害人与罪人没有任何共同语言，没有任何共同点可以沟通时，饶恕就失去了意义。又得回来处理绝不饶恕的问题，吊诡的是，正因为前面提过的具备了饶恕的不可能性，构成了饶恕的可能。一方面，饶恕要求两造相互听懂了错误的性质，谁是罪人、犯了什么罪，对谁犯罪等等，这已经不太可能。请想像"下意识的逻辑"会来骚扰"所知"和图解中表现的"真理"，再想像同样的激情在"抚平伤痛"、在"治疗法"、在法律和政治上引起的反响等等会导致什么样的后果？纯净的饶恕不能也不应该这样呈现，在意识良心舞台上如此发展却没有同时自我否定、说谎、或重新肯定统治权，如果没有发生，谁饶恕了谁、为了什么、对谁施与，又怎么能算是饶恕呢？另一方面，上面已经说过，要两造同意错误的性质，意识到并确知谁是罪人、犯了什么罪、对谁造成侵害已经非常不可能，反之亦然。与此同时还得要求异质性、不可辨别性和不理解保留原样，不可缩减，所以饶恕实在荒唐无稽，在不可解的黑暗中明明白白越陷越深。称之为下意识也罢，无意识也罢，都可以。一旦受害人"理解"了罪犯，一旦他们开始交谈，相互听见了，妥协已经开始，不过这类一般人所说的饶恕什么都是就是不算饶恕。即使有人向我要求饶恕而我说："我不能饶恕你。"不过我知道他知道第三者已经介入，妥协在进行中，纯净的饶恕已经终结。

问：在非洲和科索沃，最可怕的情景莫过于罪行发生相识的人之间，岂不正是近邻中的暴行，如此饶恕还有可能吗？既有当前又有过去，罪行未发生前的过去，可以相互谅解的过去的情境？

德：你称之谓"过去的情境"，的确，过去的近邻关系有语言的、邻

居的、熟悉的和家庭的等等。不过恶的出现,尤其是"极端的恶"、甚至不可原谅的恶,牵涉及饶恕与否的恶,必然有深仇大恨在最最亲密的环境中来破坏和平。用列维纳斯(Levinas)的话来说这种毁灭性的仇恨针对的是他人的"面貌",同类或最近的邻舍。以波士尼和塞尔维亚为例,他们住在同一邻里、同一栋房子甚至一家一室之内。饶恕能够满足受害人吗?在妥协的过程中能够抚平创伤吗?或者在既不能遗忘又没有赦免的情况下再造和平?在情理上自然没有人敢反对妥协的必要性,最好赶快结束罪恶和痛苦。不过再重复一遍,我相信应该把饶恕和妥协过程看成两回事,虽然经由大赦和"抚平伤痛"工作去恢复健康重建常轨十分必要,而且也符合意愿,有目的的饶恕不是饶恕,只是策略,政治性、经济性或者心理治疗上的策略。今天的阿尔及利亚,有史以来无可补救的冤屈加上受害人的重伤剧痛自然令人想到如何经由妥协去挽救同胞、社会与国家。从这种观点看去,自然可以了解选票投向作出政治许诺的 Bouteflika,不过在这种场合用上饶恕一词并不恰当,尤其出于阿尔及利亚总统之口,对巨大罪行的受害人而言,不公平也缺乏尊敬,任何元首都没权代表受害人饶恕之;另一方面,对于这个词的内涵极不尊重,即不能让步的无条件性、非简约性、非政治性、非策略性。再说一遍,对词汇概念的尊重并不仅止于维持语义学和哲学上的纯净而已。为了焚毁法律程序和不可告人的政治目的,形形色色的阴谋诡计都在饶恕的修辞学和舞台的荫庇下恣意活动。在政治上要分析判断甚至阻挠这种欺骗。即使顾及到悖论、疑难和可能引起的尴尬,概念的厘清要十分严格,也是负责的先决条件。

问:有关饶恕的夸张性伦理视野、纯净性和实际社会中现实的妥

协进程，你永远同等考量么？

德：你说得恰如其分，我没有轻重之别，不可能、不愿意也没有必要作抉择。两极之间没有化约性也不可分离。为了影响政治——你所谓的现实进程，改变法律——又有理想的和经验的两极，要参照你所谓的夸张性伦理视野，在两极间协调，促进法令的进步，在法学史上进步。虽则我还不很清楚视野和伦理的意义，可以说，只有这样不屈的坚持才能有助法律的演化，为法学史定出方向。在当前紧急情势下，视野的开启会供应答案并唤起责任。

回到人权、违反人道罪和主权的概念上来。在公共领域和政治论述中，三者从来没有像今天这样密不可分。虽则主权的某些概念与个人的权利正面相连，与自决权、与解放的理想，亦即自由和人权相连，国际上也经常凭藉人权和惩处预防违反人道罪之名插手去限制某些民族国家的主权。不过只限于某些国家而已。最后的例子包括对科索沃和东帝汶的干预，虽则两种干预的性质并不相同。波斯湾的战事十分复杂，装模作样保护了一个敌对小国家的主权后，今天已经限制了伊拉克的主权，当然还有其他的考量权衡，就略过去罢。要十分警觉，Arendt 曾经非常明智地说过，对主权的限制事实上只限于“可能”的情况——实质上的、军事的、经济上的可能情况，质言之，强国对相对弱小国家的宰制。强国因过分维护自己的主权便去限制他国的主权，在国际机构中又是主导决策的国家。这种现实既可能继续为强国的利益服务，也可能在观念的威胁下产生危机而慢慢解体，诸如人权、违反人道罪的观念和种族大屠杀、酷刑、恐怖主义这一类约定俗成的词汇，在两种可能中，端赖是否采纳一种

政策把观念付诸实行。虽则这些观念的根源与基础源远流长，不过引入国际法还是最近的事。法国在1964年才决定引用违反人道罪不受时效限制(译注：由于这个决定才有了许多审判案件，包括不久前的巴朋事件——见台北《当代》第129期)，摆明了在法律之内引用法律之外的权限。作为法学概念，不受时效限制绝非不可饶恕，前面已经解释过了。它象征将无条件的饶恕和不可饶恕推向超越，脱离历史性，到达永恒，一如"最后的审判"处于历史之外，法律的有限时间之外；于是违反人道罪将"永恒地"在全世界各处、在无限时间中提上法庭接受审判，司法档案也将永不销毁。由于饶恕与不可饶恕的想法，在法律内引用法律之外的权限的想法影响了制定法令的议员和国会，在法国就有了违反人道罪不受时效限制的法律，推而广之，也改变了国际法，成立了国际法庭。所以有关"绝对无条件"的思考虽然以理论、思辨、纯净和抽象的面貌出现，在事前就全程参与历史现实，还可能无限地引导政治和司法的转化。

既然你问我面对显然没有答案的问题，我是否同等考量，我有两种倾向。一方面既有没有答案的问题而且这种情况从来就存在，只好接受"没有答案"，不论在政治领域里或在政治领域外。当问题和工作不显得无限矛盾时就把我放置在困扰的双重指令前。我知道该怎么办，我相信知道，这种知识可以指挥并计划行动，成事了，就不再需要作决定负责任。相反的，无所知就把我从"该作该办"前解除武装，我感觉在自由中选择，就有必要回应，于是要在相互矛盾又同具合法性的两种指令的交易中回应。最好还是别处在无所知状态。相反的，所知越多越好，不过配备了广泛、细致、基本的知识后，就要作出负责的决定。然而知识与责任间有着鸿沟，而且永远会有。这里又回到访问中一

刻没离开的问题,不可分离又属于异质性的两种范畴。一来要求助于政治,也就是你所说的"妥协的现实程序",即使顾及到政治上的急切需求,我还相信不能由政治决定一切,不由具公民资格的人决定,不从属于一个民族国家。提到饶恕难道不应该顺从良心和理性吗?饶恕岂不越过了所有的建制、权力和司法—政治判决吗?可以想像这么一个受害人,在他自己,他的同类,他那一代甚至前代中最严重的受害人,要求公道,要求把罪人绳之以法,判决,处刑,然而内心深处却愿意饶恕呢。

问:有反面情况吗?

德:当然啦,反之亦然。也可以想像欠债还清,大赦颁布之后,有些人也永不饶恕。这种经验之谜还是谜。完整的谜,法律、政治和道德都不可及的谜,绝对的谜。不过我把非政治原则视为政治原则,一种准则,一种政治立场。在政治领域里,要尊重谜,越过政治的部分,不能接续司法的部分。我称之为将来式民主。我们提到的重大恶行,自然有了饶恕那不能饶恕之谜,其中的疯狂是司法政治无法接近的,更别谈挪用了。试想一位因恐怖主义而遭难的受害人,喉头被割或者孩子被送进集中营去了,另外一家人全部死在焚化炉里,受害人说"我可以饶恕"、"我不能饶恕",两种情况我都不敢说了解,只敢说不了解,总而言之,我无话可说。这一类经验的领域既然不可及,我就应该尊重其中的秘密。今后在政治、司法领域应该做的工作依然十分艰巨。再举阿尔及利亚为例,有人说:"应和平相处,国家要生存,经历了这么多的残酷谋杀,够了,要尽一切可能去阻止。"我可以了解,也同情这种愿望。为了达到目的,如果玩弄诡计谎言,甚且制造

混乱，像 Bouteflika 那样宣称："我们会释放手上不沾鲜血的政治犯"。这类过分的修辞学在历史上也屡见不鲜，尤其在这个殖民国家最近的历史上。我理解其中的逻辑，我也理解反面的逻辑，要原则性地坚拒一切欺骗蒙蔽。现在面临的乃是最艰困的时期。重新定义责任的过渡时期。在不同时期不同情况下，应负的责任也不相同。今天的法国，似乎不该采取应在阿尔及利亚实行的政策措施。今天的法国社会可以面对所有过去的罪行，面对绝对真相，无掩饰的罪行，包括在阿尔及利亚犯下的罪行，关于这一点，法国还没去作。社会有能力判断，不必让记忆留在睡眠中。相反的，有些境况里情愿让记忆昏睡(虽则能避免时应极力避免)，至少在公共场合不要招惹起可能的后果。事实上从来无法肯定选择恰如其分，"知识"也不可知，永远不可知。将来并不更有利于求知，因为将来由选择决定。因此每一时刻，就每一种实际情况都要重新估计应该负起的责任，责任不能等待，等着没完没了的磋商思考后去担负。在阿尔及利亚，昨天今天明天的对策并不相同，在法国，1945 年、1968 - 1970 年和 2000 年也不可同日而语。真是难上加难，无限惶恐，在黑夜中。不过承认"情境"的区别并不意味从经验论、相对论和实效论中撤退。正因为饶恕的无条件的属性，面对经验论、相对论和实效论的种种方便更不可缩减，困难才浮现。总而言之，虽然饶恕在事前就参与过程，错综的不可避免的切人，我也不愿把这么一个字所引起的许许多多问题简化成过程。

问：在政治与夸张性伦理间流转自然很复杂。很少国家在立国时期能逃过暴力和罪行，用 René Girard 的话说就是立国的暴行。有了饶恕可为国史辩解时，岂不很方便吗？

德：国家在暴乱中诞生，而且奠基于暴力，我相信是颠扑不破的真理。不必搬出壮观的暴行去证明，只要指出结构的规律就够了。建国和立国的那一刻都在他们制定的法律之前，也在他们的合法性确立之前。在违法中建立，暴乱也由此产生。从最古老到最年轻的所有国家都有许多吓人的历史资料可以说明此一抽象真理（说明是多么可怕的字眼）。在严格定义下的殖民主义取得现代化形式以前，我敢说（不必过分玩弄各种文化中的词汇和词源学）所有国家都源自殖民式的侵略。立国的暴行不仅被遗忘，立国就是为了掩盖真相，本质上自然倾向组织大赦。有时候把庆典和重大仪式神圣化来颁布大赦。今天有些奇怪又新鲜的构想乃是要求国家，至少国家元首（皮诺切特为例）或现任执行元首（米洛舍维奇为例）亲自出席世界法庭，虽然只是构想和假设，它的可能性已经预示了未来的方向，方向本身就是一重大事件。在法律之前，原则上国家元首的豁免权将不再是不可触犯的了。当然啦，很多情况下还会维持模糊状态，因此要加倍警觉。构想离开采取行动付诸实施还远得很，因为国际法还过分依赖国家元首与列强。此外根据人权或违反人道罪采取行动的时候，由于技术复杂甚至相互矛盾，时常把当事人交给国家去摆布支配，国家对主权和在国际上扮演的角色都十分敏感，在施加压力的时候就会有所选择。最近的例子，选了科索沃而遗弃了车臣，当然也排除其他国家对自己的干预，譬如说，任何对亚洲的干预。同理，美国、法国、还有些“南方”国家对国际刑法法庭的展望也都保持缄默。

再回到主权问题上来。既然讨论饶恕，有时候说“我饶恕你”会令人感觉受不了，不愉快甚至猥亵，因为它肯定主权。行

使主权从来由上而下，自由作主，不论站在受害人立场或凭借了受害人之名窃取了饶恕的权力。也要想到绝对受害人，也就是生命被夺取的受害人，发言权自由权被夺取的受害人，还有可以爬到高位说“我饶恕你”的那种能力。在这种情况下，不能饶恕代表取消受害人的发言权，所发之言，所有的抗议和作为证人的权利。受害人冀望于被饶恕或不被饶恕的最低可能最基本的权利已经受损。这种罪行并不只留给谋杀犯。

每一次执行饶恕的时候就好像肯定某种主权，实在是个大问题。主权可能是性行高贵而坚强的元首，也可以是享有无限合法性和能力去组织审判的国家，由审判决定还债、赦免和饶恕事宜。根据贾氏和鄂兰的理论，只饶恕那可能判决和惩处的，于是先得成立法庭，法庭建立在权、力和主权上。关于“修正主义”理论你们都很熟悉：纽仑堡是胜者的大发明，由胜者操纵，立法，审议，判决，只为自己脱罪等等。[2]

我梦想，我试图想像纯净的饶恕，名副其实的饶恕应该与权力无涉：无条件也没有主权介人。工作十分艰巨，不过既有必要又显然不可能，于是要把无条件与主权分开，有那么一天吗？绝对不是明天。不过既然有了还没成熟的假设就预示疯狂也不那么疯狂，像思维领域里的一个梦吧。

注　释：

〔1〕原文 travail de deuil 是心理分析词汇，指亲人死亡以后，须经过很长一段时间记忆慢慢磨损才接受了痛苦。长时段、记忆磨损、接受痛苦是三要件。德里达在课堂中在文字里都经常引用，所以稍作解释。

〔2〕所谓的修正主义路线否认有过纳粹屠杀犹太人的史实，斥之为捏造。

饶恕是对残酷世界的抵抗

爱德加·莫寒　著
华昌明　译

在我眼里，德里达把饶恕问题从背景中抽离出来检视，我个人却把饶恕问题与心理的、文化的、历史的背景综合起来看，当然也会从一个世纪的框架里去看大屠杀。

先从问题出发，任何社会都有如何处理作奸犯科之徒的困扰。最原始的答案就是等量报复，，以眼还眼，以牙还牙，这种原始结构依旧深植于我们每一个人心中。所有的文明都想从此一结构上跨过去。历史上罚的概念就由等量报复制度化产生。从霍布斯(Hobbes)起头，他认为惩罚的目的不是报复而是恐吓，旨在镇压将来可能发生的罪行。18 世纪的 Beccaria 走得更远，他说监狱的设置不为惩罚而在保护老百姓，如是，司法自然摆脱了近亲复仇的模式，以刑事惩罚的形式出现，以恶惩恶，以死亡惩治死亡，于是就有了死刑。

文明社会的最大问题就是如何终止报复—惩罚的恶性循环，有别于饶恕，我能想到非报复性的办法就是宽恕(Clémence)，宽恕与饶恕相类又不相同，对系狱者表示同情与怜悯是宽恕；对战败者可能采取的是饶恕，两种情况制度化以后就是恩免(grâce)和赦免(amnistie)之别。

凡是在惩罚—饶恕交替机制以外的种种可能也都应该肯定

并且赋予正面意义。譬如说，许多与胜利相关的宽恕措施等等。在回教世界里，除了叛逆和投敌之外，求饶就表示可以获得一命，是宽大的表现，也是整合再整合的手段。公元前 403 年，十三寡头的专政解体了，民主雅典确立时就颁布大赦放弃报复，与当时希腊城邦通用的手法一刀两断。放弃报复只是统治者宽宏大量的表现吗？一点也不，以奥古斯都对待 Cinna 为例，统治者在非王非帝的个人身份上，超越性伦理层次上。记得马赛的那个孩子被同龄的伙伴刺杀身亡后，他的父亲说"我不想报复"，他也不饶恕，不过他明白已经超越报复，处于报复—惩罚循环之上。

德里达认为在犹太教基督教传统里饶恕源自罪（Péché）的确很有道理，犹太教的饶恕表示神为他的选民洗去了罪，Kippour 的祈祷还加上一句"现在你们也相互饶恕吧"（译注：Kippour 是犹太人的节日，即饶恕节），于是神的垂怜也帮助人们相互饶恕。天主经里"求你宽恕我们的罪如同我们宽恕别人一样"乃是同一主题的延伸。耶稣在十字架上说"父阿，赦免他们，因为他们所作的他们不晓得"，"因为"两个字为饶恕加上了分别对待的意思。最后他说道"我的神，我的神，为什么离弃我？"传达了他自己的疑惑，没有一点君王的意味。

这个事件的超越性源头不在犹太教传统里，不在忽略了饶恕的希腊传统里，也不在远东宗教里。虽然所有的文化里都有渎圣罪、亵渎行为、羞耻感、犯罪感，因为数量庞大，因此建议宽大处之恕免一切，饶恕就在犹太人的世界里出现。后来耶稣说"他们所作的他们不晓得"，饶恕的意义变成了对人类的盲目性有一种了解，同时也与希腊斯多葛派的想法契合，坏人来自无知和愚昧。近人中马克思也说过"人类不认识自己，也不清楚自己

的所作所为”。关于饶恕的理念越来越丰富，实践上却非常有限非常困难，不仅止于放弃惩罚，还要求在情操上慷慨仁慈，愿意以德报怨，不以一报还一报的对等关系看待，所以宽恕(Clémence)只限于终止恶行不求惩罚而已。饶恕是个人行为，宽恕却常常是政治动作。

我认为饶恕不是一个独立的概念，也非疯狂的概念，因为饶恕建立在了解的基础上，这是我与德里达不同之处。了解一个人意味不把一个人直接了当看成罪人或因罪行而定义的罪犯。黑格尔说得好，“抽象思维把杀人犯看成除了杀人之外别无所有的抽象特性，进而排除其人一切其他的人性而摧毁之”。我认为这句话有关键性，理解上的失误常常把复杂的问题简化成其中一个子因而已。莎士比亚的戏剧和电影《教父》让我们看到杀人犯也是好儿子好父亲，有情有义。所谓了解就是了解他人的情理和非理性，了解自我欺骗是一种最常见的心理进程，自我欺骗可能盲目导向犯罪和自我调适，以为杀害他人代表复仇和正义。盲目可能来自文化对个人精神状态的影响：古希腊文明已经十分灿烂，依旧把奴隶当作活的工具。盲目也可能表现政治或宗教的狂热，人也会被理念控制，完全地控制，我亲眼见过许多共产党人笃信为解放人类工作，结果把自己变成奴隶，又是谁的责任呢？了解的重要无可比喻，能了解人的人与狂热分子完全相反，后者什么也不了解，尤其不了解他人的洞观。

处境是决定性因素：潜在的恶和罪行会在争战时期显现，从具体而微的夫妻吵架就可以看得出。恐怖分子就是在承平时期活在幻觉的战争意识中，因为生活在密封的罐子里而产生幻觉，一旦罐子破裂，就恢复和平。

我曾经对历史的改道很感兴趣：怎么会从小小的滑坡演变

成脱轨，完全背离了出发时的宗旨。我认识一些战前的和平主义人士，因为相信没有什么比战争更可怕，在 1940 年已经接受了德军的占领，后来成了法奸，1941 年就加入纳粹的战争机器。我有过一些既聪明又持怀疑论的朋友成了共产党员，后来就变得愚昧又残酷。我见过一些温文敦厚的人在斯大林机制里变得冷酷无情，一旦脱离，又恢复温文敦厚。在我眼里，因为盲目或受了政治谎言的蒙蔽，他们是既负责也不负责的人。不能用简单的谴责或天真的饶恕对待。

以普鲁斯特为例，有容量的人了解在意识形态和宗教上缺乏弹性对他的生命可以造成威胁。

Robert Antelme 在《人的品种》一书里描写被遣往集中营途中，说明"即使纳粹卫队想把被遣送的人从人的品种里消除是办不到的事，反之亦然，我们也无法把他们从人的品种里消除"。

在了解、放弃报复和饶恕之间有着某种环扣关系。雨果曾说"为了饶恕，我试图去了解"。现在总算到了问题的重点："饶恕是伦理的赌博"，是挽回失误催化更新的赌博，是对有改过自新的可能性赌博。因为人不是一成不变的：可能变好也可能变坏。为少年犯工作多年的 Stanislaw Tomkiewicz 医生曾说过有这么一个孩子，他成长的环境有种种因素把他造成小流氓，只因六岁时遇到一位好老师才免于沉沦，有些青少年在犯罪边缘的经验里成熟获救。

Jean-Marie Lustiger 曾经建议把 Jacques-Fesch 封圣，后者把一个警察置于死地，杀人犯在监狱里悔改，1957 年枪决，封圣的确也成了事实。是否应该把罪犯关在他所犯罪行之内不论事前事后的转变？还是在他天良发现认罪悔改之后对他的更新作人下一次赌注？

德里达的意思大致是这样的："如果在伦理和效益的领域里去实践，饶恕就因功能性而丧失了纯净性"。我不能苟同。对我而言，饶恕永远有意义，虽然可能与现实意义相连，甚至与政治意义相连，也不会丧失了来自内心的冲动、宽大为怀和了解上的意义，我称之为超越层次上意义。再回到最关键的一句上来，耶稣说的不止于"父阿，赦免他们"，他还加上"因为他们所作的，他们不晓得"，其中就有了了解的意义。

那么饶恕是否应该取决于悔过呢。悔过为饶恕开道，不过我相信饶恕也为悔过开道，并且提供了洗心革面的机会。文学作品里有许多很好的例子。在《罪与罚》里面，Raskolnikov 就是由小娼妓 Sonia 的引领才悔改，在《悲惨世界》里，Valjean 偷了银烛台，Miriel 主教的反应是单纯的饶恕，一种没有把握的伦理性赌博，他没有叫 Valjean 去重新做人。雨果的另一本书《九三年》描述一位贫农救了保皇党的头目 Lantenac 侯爵，其后侯爵却枪杀了三个女人，书中有这么精彩的一句："一件善行反变成了恶行?"我们的伦理行为也可能是冲击自己的逆火——生命的赌博。

现在也谈谈政治上的饶恕，有人要求，有人给予。席哈克曾经向犹太人求恕，教会也作过同样的要求，日本人对韩国人表示过道歉。不过席哈克和教会都是回应犹太人团体的压力而采取的姿态。日本人的道歉不是要求饶恕，不过承认错误而已，这就够了。所以我不相信源自犹太教一基督教自发性求恕会遍地涌现。相反的，辞职的叶利钦向俄罗斯老百姓求恕纯属俄罗斯传统，十分动人，真正的俄罗斯魂。[1]

在实践上给予饶恕的时候固然有计算的成份，也不能完全缩减为政治计算。以曼德拉为例，他的目的不在分裂南非，而在

溶入黑人，政治上获胜以后，又在溶入白人，因为太了解报复和惩处的危险性。此外，他也是世界性马克思主义的传人，高贵品质足以为人表率。

在以色列和巴勒斯坦，饶恕双方互犯的可怕罪行是建立和平的先决条件，所以拉宾（Rabin）和阿拉法特（Arafat）得各自选择适当时机运用道德力量去消解并超越政治计算。

以西班牙为例，站在饶恕这边才会以宽宏大量去对待溃败的专制政权的追随者，用大赦换取和平和民主乃是心照不宣的事。

在实践上，饶恕与惩罚也有不可能的时候。譬如说血液污染问题，罪恶来自大型科技官僚体系。当时我曾写过一篇文章题名《追究责任》。因为罪恶来自官僚体系的盲目，来自行政分割，来自过分的分工，来自因循守旧。几位住院医师提出的警告性长篇报告居然没人看过，科学界医学界高级头头不相信过滤性病毒会激发艾滋病，责任被切割分散，罪恶感已溶解。不能到相关部会去乱找祸首，应判决的是制度，应改革的是制度，对吗？

回来谈纳粹和斯大林的大屠杀。责任应该由连锁系统去担负，上自希特勒、斯大林，下达死亡营里的执行人，于是责任也被分割了。Arendt 写她的艾契曼审判报告时，已经洞察整套犯罪机器的运作，艾契曼只是被逮住的公职人员而已。她也觉察到不可能用一个人死刑去抵赎奥希维兹的滔天罪行。在这件案子上，惩罚等于嘲弄性的玩笑，饶恕也不可能。

二十年、三十年、四十年、五十年后，活下来的公职人员——服从柏林或维希政府的公职人员是否能担负起全部责任呢？还是去找一个八十岁的老人作替身，偿还遣送机器的恶行？

越难找到祸首罪魁就越想去找有罪的人。在巴朋事件中，

我们可以了解民间团体重温亲人死亡的痛苦，因为巴朋代表死亡之旅的起点（译注：见台北《当代》第 129 期）；也能了解因血污染受害家庭的痛苦，自然而然要求等量的惩罚，实在惨不忍睹，不过我却对自己说相同的罪行最好不再重复。

有人相信惩罚帮助记忆，问题在不惩罚是否就表示遗忘？这两个概念并不相连。巴朋入狱十年并不加强对集中营的记忆。曼德拉说得好："可以饶恕但不能遗忘。"波兰的反对派领袖 Adam Michnik 用他自己的方式说："赦免然而不忘"，与曼德拉遥相呼应。两人都向把他们送进监狱去的主使人伸手致意。美洲的印第安人没有忘记被掠夺被屠杀的过去，烈士的屠夫也没有惩罚，但他们不曾忘记；黑奴也没见证刽子手被惩，但他们不曾忘记。古拉格群岛的幸存者和其他受害人组织了"苏联记忆协会"，他们要求保存记忆而不是惩罚。

赦免不是遗忘，伟大的民主国家不应只为光荣筹备庆典，也应为灾难举办悼念活动。Stein 曾说"遗忘是责任，否则人会发疯"。他提出的的确也是问题，指的是顽固的记忆。所以在以色列有一小部分人为消解"言必称奥兹维辛"而奋斗。也因为这种做法容易被政治团体利用，他们坚持区别犹太人与非犹太人。历史记忆不应像魔鬼附身，也不应该丢弃。

我继续自己的理路。Jankelevitch 主要代表俄国文化，深深浸淫在托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的文化启示录里面。提到纳粹对付犹太人的罪行自然而然有了不可饶恕的情怀。不过在《饶恕》那本书的末尾，他写到"饶恕也永无止境"，所有的文化传承又重新展现。书中以两种"无止境"相互接近结束却没有作结论。德里达的理路顺着恶性循环走，只能饶恕那不可饶恕的，不可饶恕在定义上就不在饶恕领域之内，于是也不可能饶恕那可

以饶恕的。对我而言，可怕的是恶留在饶恕与惩罚之外，无可挽回，又继续蹂躏人类的历史，将是人间的一大灾害。

我相信受害人由于自身的遭遇应该更聪明更人道，了解的价值普世相同，受害人也不例外。马克思曾说受剥削的人更能了解普遍性伦理。取消人对人的剥削虽然不曾实现，却是希望所寄。我不会要求受害人和他的家人带头饶恕，实在有点可恶可憎，不过我会极力说服他们惩罚没有必要。

饶恕是从宽大慷慨出发的个人行为：勉强地饶恕就不算饶恕。为了避免报复和仇恨的逻辑，我建议发展一套教育以增进人类衰退了的了解能力。

即使在战争中了解也有可能。我个人所作所为只反纳粹不反德国人。不过只有胜利的一方才可能表现宽宏大量。无论如何要把罪人和作恶的人安置在不可能重复作恶的环境中。我把战争时期或与恐怖分子斗争时期与结束后的时期分别开来。对累犯不改的人，饶恕的确没有意义，其后的问题就不再是饶恕而是正义。监狱保护社会，不过当罪犯开始改变，承认犯错，懊悔自己的行为不检，甚至受到良心的煎熬时又该怎么办？

要抵抗回到20世纪去的压力。我希望在新世纪里能缓和要求惩罚的狂热，因为狂热脱胎于原始的复仇。再说一遍，选择不限于饶恕和惩罚，还有放弃报复，有“无法饶恕”，有宽恕(clémence)，还有慈悲怜悯。我相信要抵制对等报复，抵制绝不饶恕，抵制不了解，在我们心中先要不向恶的传播让步。

蒙羞的，受害的，被恨的不要反过来去羞辱别人，痛恨别人，压迫别人，这样例子在科索沃已经太多太多。对我而言伦理就是对残酷世界的抵抗，对生命对社会的抵抗，没有人类的了解、大度、宽恕就没有伦理，必要的话也加上饶恕。

注　释:

〔1〕叶利钦在辞职演说中含泪说道:我为辞职的事,挣扎得很辛苦。几次听人说叶利钦为保权位而不择手段,拒绝交棒,那是谎言。我明白俄罗斯必须和新政客新脸孔一道踏入新千年。我去了,我已尽力,有时处理不好,使大家的梦想无法实现,希望大家原谅。

译后余思

——关于儒家的恕道

华昌明

关于饶恕，德里达讲了三年的课，我断断续续听过一年半。1999年年底《世界报》辩论版出了一期专集以答问的方式述说了他三年探索的重心，同期还有两篇历史学者的回应。2000年2月辩论版又刊登了一篇社会学学者莫寒的回应。莫寒是前高等社会学院教授，长期主持Communication杂志，如今是国家研究院已经退休的荣誉研究员，将近八十岁了，依旧著述不断。三篇之中以莫寒的一篇最精彩最有分量，因此一并译出。从翻译的文字中，读者也许可以稍许窥视到德里达的理路与风格，我称之为德里达滋味。他习惯把每一个理念推到极限，仿佛飞到天边去了望地平线那边的地平线，所以推理也就没有底，有时候我相信他的治学途径是先有目的再去找方法解构；莫寒却站在方寸之地的脚根上细细检视意义和价值，两人分别用了天差地别的两种角度切入问题，却也有互补性质。有人作梦，有人务实，我想历史也得靠这两种人去推进。

因为两个人都肯定饶恕是犹太教和基督教的遗产，德里达还认为今天已经全球化了，自然是形式上仪式上的全球化，并不代表精神上的全球化，不过他也忘了是随着西方文化霸权扩张结的果，既然这种遗产没有负面效果，我们自然也不必抵抗。

所谓的亚伯拉罕遗产究竟是什么呢?《圣经·创世纪》第十八章有一段十分有趣的故事:耶和华听说所多玛和蛾摩拉的居民罪孽深重,派了两个天使按落云头下去察看察看,如果所闻属实就要把两个城市毁灭。亚伯拉罕为了救援两个城市的居民就和耶和华讨价还价起来,而且是先肯定一部分再讨价的技巧。他问耶和华说,无论善恶,你都要剿灭么?看那城里有五十个义人,你还剿灭那地方么,不为五十个义人饶恕其中的人么?将义人与恶人同杀,将义人与恶人一样看待,这断不是你所行的审判,全地的主,岂不行公义么?耶和华说,我看在所多玛城里有五十个义人,我就为他们的缘故饶恕那地方的众人。于是亚伯拉罕再问四十五个呢,四十个呢,一直减到十个人,耶和华还说:"为了十个人的缘故,我也不毁灭那城。"亚伯拉罕讨价还价的本钱似乎是不能为了惩罚不义而连累了义人,耶和华同意这种观点,就等于为了照顾义人而赦免不义,后来城还是毁了,留下一段空白由各人的想像去填充,如果城里一个义人也没有,亚伯拉罕要求的饶恕就是无条件的饶恕,如果城里还有十个以下的义人就是有条件的饶恕。从这一段经文看起来,的确亚伯拉罕比耶和华还要执著,还要坚持饶恕。

在翻译途中,自然也会想到究竟在我们自己的遗产中有没有饶恕这回事,不免翻箱倒箧去搜寻了一番。找到大禹祈天时有下面这么一段:

"予小子履,敢用玄牡,敢昭告于皇皇帝后。有罪不敢赦。帝臣不蔽,简在帝心。朕躬有罪,无以万方。万方有罪,罪在朕躬。"(《论语·尧曰篇》)相传汤克夏以后,天大旱,五年不收。商汤为了祈雨,向天求恕,并且以身为牲,这里是人与天的关系。此后祈雨也成了历代皇帝的工作和责任。虽则这篇文字的真实

性还有许多问题许多考究，不过它的存在就证明思想的存在，我想大胆建议这就是后世罪己诏的滥殇，先民假设人格化的天拥有惩罚人的权力和能力，商汤以集体之名向天要求饶恕。所以饶恕在我们的文化里最早在天人关系中表现。比之于亚伯拉罕向耶和华求情的故事也不逊色。

儒家思想里“恕”的观念也许最接近饶恕的内涵。“夫子之道忠恕而已矣”，孔子自己也说过“一言而可以终身行之者其恕乎？”恕字从心，是情感的问题，论到情感自然属于个人的生活经验的。《圣经》里浪子回头的故事也许是最好的例子，一个小儿子离开了家去过放荡的生活，耗尽家财以后又遇着饥荒才回到家里，自知不配为人子，只求作一个雇工，父亲高高兴兴杀牛庆贺，因为这个儿子是“死而复得，失而又得的，理当欢喜快乐”。这里描写的只是一个情字。任何文化里都会有相类的故事，我一时找不着而已。“父为子隐，子为父隐，直在其中矣”常为西方人诟病，所表现也是一个情字，其实西方人也默默实践，不便直说而已。推己及人谓之恕，将心比心也是了解的开始，然后才有人溺己溺，才有不忍之心，才有己所不欲勿施于人的人道，以个人为圆心，一层一层往外推，不过靠推论得到的价值还有某种不确定性，上智下愚、敏感的人与不敏感的人能够推到的程度究竟不同，也可以说各人秉赋不同，神性不同，架构也就比较薄弱，所以孟子就引进了义，增加了比较客观的是非观念，有了是与非，饶恕也不再限于一个情的问题，可以依靠判断辨别是非的时候，饶恕是否也就理性化了呢？

“或曰‘以德报怨，何如？’子曰：‘何以报德？以直报怨，以德报德。’”（《论语·宪问篇》）

以德报怨有超越性，也许是德里达眼里真正的纯净性饶恕，

没有交换条件的宗教性饶恕。不过解释成莫寒的伦理性赌博也未尝不可。但是孔子似乎不赞成这样的宽宏大量，宽大结果对待德与怨毫无区别，无分别心为什么不好呢，我综合了各家的诠释略述于下。

就以德报怨言，礼记认为是宽身之仁，终究不是中道。宽身给自己方便的意思；钱穆用现代的语言解释以德报怨若为忠厚，然而教人以伪，又导人于忍，否则将使人流于浮薄。教人以伪也就是怕人以此沽名钓誉，似乎间接承认了等量报复的原始结构，否则就显得不很自然，不合人情。又导人于忍，钱穆在此地用的忍属反面价值，可能是纵容之意，对恶的纵容，伪善加纵容流于浮浅。用通俗的话说就是世故，世故中自然涵盖了许多计算。以直报怨的直就是正义，然而先民时代没有体制化的正义又是什么呢？历代评家都以直道解释正义，即公平无私之心，不以怨加码。这种正义似乎建立在人同此心，心同此理的公平上。心同此理才有共同的逻辑、语言和价值，为了解铺路，不但客观，且处处齐平。“报”字原则上是伦理概念，不是法律概念，在法学上我们用的词是“绳之于法”，到了宋朝，法律制度早已大备，朱熹的解释就是：“当赏则赏之，当罚则罚之，当生则生之，当死则死之，与怨无焉”，前面四句是法学概念，一把尺度量天下事，不过最妙的部分在最后四个字，儒家思想从来是入世的，参与治道的，依法而行就不会引起不平之气，不至于造成天下大乱才是重点。证之于以德报德，朱熹也认为应该“公法行于上，私义申于下”，先依法律，后依人情，斟酌尽善，情理兼顾，方为圆满。所以历代的诠释不同，在某种意义上也是随着时代变迁解决当时的问题，串连起来，就是思想史。这些诠释用来处理今天的复杂世界的问题自然还嫌不足还嫌疏漏，中外皆然。当现有理论不够

解决当代问题时，就得立足现有的基础往上搭台阶，创造新的理论去解决问题。德里达的努力就在这个层次上。他对一切现存体制都持怀疑态度，用他的方法切入就得先问谁的正义？统治者的正义？庶民的正义？严密公开的正义呢还是个人片面的正义？记得吗？那位南非妇人宣称饶恕与否只有她有权决定，不属于政府和任何机构。不同文化有不同的正义，谁来作裁判？恕方用的什么语言？制造怨结的一方用的是什么语言？…

究竟我们的文化里有没有超越性饶恕呢？有的。我们的文化对外来文化一向有兼容并包的气度。自从佛教传入我国以后已经溶入了本土文化，而大乘佛教又在我国发扬光大。在民间，儒道佛并行不悖。佛家的慈悲已经深入人心，老百姓心中最亲密的神祇是观音，而观音就是慈悲女神。慈爱众生并给予快乐为慈，同感其苦怜悯众生并拔其苦称为悲。佛陀的悲乃是以众生苦为己苦之同心同感状态，所谓的同体大悲。《圣经》里说天降雨给义人也给不义的人，这也是慈悲，不过还是高高在上的施与，莎士比亚这个鬼才已经了悟到人间的慈悲有双重福佑，同时赐福给那施者与受者，也就是慈航普渡的境界。莫寒提出的了解是智的活动，而悲悯是情的活动，是存在层次上自我的生命精神与他人的生命精神之间一种忐忑共感，因缘于外界的刺激心灵与心灵发生相同的内在震撼，有了共感共振自然有了真正的同情。在同悲共苦这个境界里，严格地说已经没有饶恕的问题了，如果还有饶恕的活动自然是超越的，而且在包含中化于无形。悲悯之情实在是人间最高情操，有洗涤净化一切有情世界的功能，超越饶恕达到神的高度，神的境界。

现在也来谈一谈中国人如何面对历史上的大屠杀。二次大战期间在欧洲对犹太人有计划的种族大屠杀，其残酷和非人道

的规模几乎达到不可思议的程度，是人类史上绝无仅有的罪行，历史上没有第二个例子可比。生活在欧洲，许多争议都会把人们带回到此一事件上去。今天一般人的共同态度是“我们可以饶恕，但不能忘记”。忠于记忆至少可以避免悲剧的重演，不过今天也有一部分人站在前瞻的立场主张不必再提了。相对于我们面对抗战初期的南京大屠杀是何等强烈的对比？至今我看到的一本书还是外国人写的。在东北，日本人曾经用中国人人体作细菌实验，称之为圆木，今天年轻的一代几乎不知道有过这么一回事，也没有人去写书为历史留下记录，且不谈要求日本人作出道歉的姿态。论理，这两桩悲剧规模都相当惊人，论人数他们的家属也不少，为什么没有人去为保存记忆努力呢？没有名单，没有纪念碑，没有集会，连好奇的记者也没想过去挖凿这么一个题材访问受害人家属等等。偶而听见有索赔运动，好像也不是受害人家属发起的，是知识分子。唯一的解释：政府和受难人家属都选择了遗忘，没有饶恕却宁愿遗忘，难怪今天的日本已经否认事实了。政府的选择可以解释成现实的考虑，法国政府也很被动，然而法国民间团体的活力却非常惊人，他们从立法开始，把违反人道罪搬进法庭起诉，且不受时效约束。两相比较，其中必有重大的文化差异，在这里我把自己一点想法提出来，虽然不很成熟，如果能引起有心人想一想这个问题也很值得。相对于中国，西方的法治历史由来已久，也比较完备，他们已经习惯把所有的问题搬进法庭去评个理，在法律前取得所谓的正义。在中国，民主法治的传统还没有那么深厚，老百姓对法律也不那么信任，所以也没有那种兴趣和精力去为平反昭雪奋斗；另一方面，中国人多少比较重情，遭逢到亲人被屠杀这样的重创巨痛，悲哀到极致时并不感觉在法律面前争得的有什么意义，包括精

神的或物质的报偿，人已经死了，世间任何方法都不可能补救，只能靠淡化和遗忘去抚平创痛(travail de deul)，与现实妥协。说起来，我们要走的路还很长，首先得从保存记忆开始，没有记忆的民族既不能正视过去，也不能开出健康的将来。在公共生活中，有了正义之后才能饶恕，我想这也是人类心理上的基本结构。

德先生是谁？

——五四民主思潮与中国知识分子的激进化

顾　昕

民主是五四时代的象征，也是几代中国自由派知识分子竭力弘扬的“五四精神”的两大核心内容之一。1919年1月，在纪念《新青年》创刊三周年的一篇文章中，五四新文化运动的知识领袖之一陈独秀把“民主”和“科学”尊称为“德先生”和“赛先生”，并且大声宣布：“我们现在认定只有这两位先生，可以救治中国政治上道德上学术上思想上一切的黑暗。”[1]七十年后，也就是1989年春天，海内外大批中国知识分子发表了大量以继承五四“民主精神”为主题的文章，提出了与中国官方对五四运动精神遗产的解释不同的观点。[2]以研究五四运动史而知名的历史学家周策纵撰写了“不能有个反民主反科学的‘五四运动’”一文，力辩五四新文化运动的主流是“民主”精神，并且呼吁中国的青年知识分子，“继承‘五四’的优越精神，促进并争取自由和民主，发扬科学，建设一个新文化。”[3]

然而，很少有历史学家仔细地审视，五四新文化知识分子普遍所持的“民主”究竟是什么。许多“五四精神”阐释者弘扬“德先生”的目的，并非为了了解当时人们如何理解民主，而是为了反衬政治现实，以达到推进其所处社会民主化的目的。这类论者心目中的民主，无疑是“自由的民主”(liberal democracy)，也就

是我们今天在西方国家中所看到的政治制度。他们倾向于不加分析地把这样的"民主观"置于五四的思想上下文中,却极少有兴趣去探究五四时期"民主观"是否是"自由的"。

但是,把五四时期的民主观念描绘为"自由派民主"的史观,至今没有受到严谨的、系统的历史学检验。周策纵在其影响深远的《五四运动史》一书中,倾向于从自由派的观点,把五四新文化运动解释成中国的"启蒙运动"。[4]这种自由派的解释在舒衡哲的《中国的启蒙运动》一书中得到进一步强化。[5]然而,两位作者都未能令人信服地澄清:五四时期的民主观究竟是不是自由派的。在《剑桥中华民国史》的有关章节中,两位作者费侠丽和史华慈都意识到五四新文化知识分子政治观的复杂性,但是也未能就其民主理念给出明确的定位。[6]本文试图填补这个空白,指出"民主"在五四时期是一个可以容纳众多不同观念的大口袋,而这些不同的观念由一种民粹主义的倾向贯穿其间。

民主作为一种"世界新潮"

同许多现代观念一样,民主也是一个舶来品。民主的观念在清末民初曾广泛流行于中国知识界,无论在改良派还是在革命派的政治主张中,都留下了深刻的烙印。[7]我们在严复、康有为、梁启超、谭嗣同等人的著作中,都可以看到对民主的深切关注。[8]在新文化运动中,民主的观念再次流行。

1915年9月15日,著名的激进主义者陈独秀主编的《新青年》杂志创刊,标志着新文化运动的开始。辛亥革命后,新生的民主制度未能巩固,便被独裁政治、帝制复辟和军阀主义所取

代。在许多"高层"知识分子的心目中,整个社会呈现堕落、残破、腐败、野蛮的景象。[9]目睹种种政治和社会乱象,陈独秀、高一涵、李大钊、胡适等一批自由派或激进派的知识分子认定,中国政治制度的病根和社会改革的出路,都必须到思想文化的深层去寻找。要想建立西洋式的新国家、新社会,必须全面输入西方的新思想,同时重新检讨甚至摧毁中国传统的价值观念。一句话,他们要发动一场思想革命,以挽救国家。

这种对于"思想"在人类历史上作用的极度强调,当然并不限于这些新文化知识分子,而是同晚清改良派知识分子的思维方式一脉相承。[10]当然,同其思想先驱相比,新文化知识分子更为激进,其思想冒险也在短短几年内取得了惊人的发展势头。到了 1919 年,激进的学生和知识分子在五四运动中所表现出来的战斗性和各类保守势力的明显溃败,显示出新文化正在变成现实。到了 1920 年,陈独秀和《新青年》的重要撰稿人李大钊成为中国最早的马克思主义者之一,《新青年》也转变成中国共产主义运动的宣传工具。[11]

早期《新青年》同人开列出一长串必须引进中国的西方新思想,其中包括从柏格森的创造进化论、密尔的功利主义、尼采主义、达尔文主义、实验主义等各种不同的思潮。他们还鼓吹科学、妇女解放、文学革命、个性自由等口号,激烈地抨击中国传统的价值观念和政治社会制度,尤其是儒家。[12]在政治上,他们都不满现实,接受民主、自由、平等、人权等价值,视之为当时世界之新潮流,呼吁全体中国人民(尤其是青年)热烈拥抱。而且,他们都像 Isaiah Berlin 所描述的"价值一元论者"那样,相信这些人类社会中的"善",可以相容贯通。[13]

陈独秀是鼓吹民主的大将。在他的许多文章中,民主等同

于所谓的“国民政治”，其精神基础就是自由、平等、人权，也就是他所谓的“立宪政治之精神”。在《新青年》创刊号上，陈独秀发表了“法兰西人与近世文明”一文，把“人权说”列为近代文明中能“使人心社会划然一新”的三大思潮之一。他指出，在近代“民主的社会”中，“人权说”弘扬了每一个人都应有的自由权利，从而冲垮了大多数人民皆为附属于少数君主与贵族之奴隶的旧制度。[14]以“立宪政治之精神”来衡量，中国的共和革命当然是徒有其表。要立足于这个世界，国人必须首先“输入西洋式社会国家之基础”，即“独立平等人权之说”，并且同时铲除“吾国伦理政治之根本”，即孔教。[15]因此，陈独秀大声呼吁，中国人必须实现“最后之觉悟”：

> 吾国欲图世界的生存，必弃数千年相传之官僚的专制的个人政治，而易以自由的、自治的国民政治也。……所谓立宪政体，所谓国民政治，果能实现与否，纯然以多数国民能否对于政治，自觉其居于主人的主动的地位为惟一根本之条件。……倘立宪政治之主动地位属于政府而不属于人民，不独宪法乃一纸空文，无永久厉行之保障，且宪法上之自由权利，人民将视为不足重轻之物，而不以生命拥护之；则立宪政治之精神已完全丧失矣。[16]

陈独秀对国人“觉悟”的呼吁，在《新青年》的许多作者那里得到广泛的呼应。引人注目的是，《新青年》在第一卷首三期上连载了北京大学法科教授高一涵的长文“共和国家与青年自觉”。他一开始就说：“专制国家其兴衰隆替之责，专在主权者之一身；共和国家其兴衰隆替之责，则在国民之全体。”在他看来，

“共和精神”的根本在于“自由”,即人人“互相尊重自由权利之习惯”。因此,中国的青年必须“自觉”,承担其弘扬“共和精神”的重任,把卢梭所说的与生俱来的“自由”发扬光大,使共和国家能够“建筑于人民意志之上,主权发见于人民意志之中”。[17]

在五四运动的前夕,出现了几十种宣传新思潮的刊物。这些刊物的编者和撰稿人,不仅包括种种激进派知识分子,也包括温和派(或通常所谓“自由派”)知识分子,甚至包括较为保守的知识分子(如《甲寅》的章士钊,北京政府的教育总长)。他们的共同认知是把民主视为当时的“世界新潮”。

李大钊早在1917年4月就在《甲寅》上撰文,讴歌第一次世界大战后民主主义潮流的“滔天之气势”。在此文中,他把民主主义解释为“国家与人民之意思为充分之疏通。”[18]1918年11月15日,蔡元培在北京天安门举行的庆祝协约国胜利的大会上发表了题为“黑暗与光明的消长”的著名演说。他预言,“黑暗”的“武断主义消灭”、“光明”的“平民主义发展”,是一战之后的四大世界潮流之一。[19]1919年初,在著名的自由派杂志《新潮》中,罗家伦把“民主”的观念和“社会主义”并列为两大“世界之新潮”。[20]傅斯年也指出:“这Democracy一个主义正在那里‘摇天撼地’,‘一泄千里’,”它“是光明的代表,是我们未来一切的希望和幸福所托命。”[21]

值得注意的是,将社会主义同民主并列为“世界之新潮”,并不是偶然的现象。陈独秀在“法兰西人与近世文明”一文中,就把“社会主义”和“人权说”并列。在此文中,他也以赞赏的口吻提及了马克思关于社会革命的主张。[22]事实上,自新文化运动开始,所有不太保守的知识分子都对各种各样的社会主义思潮兴趣盎然,在各种新潮的刊物上遍布有关社会主义思想和运动

的介绍。[23]派生于社会主义思潮而走向极端的无政府主义，对大批青年知识分子尤具吸引力。[24]这股“社会主义热”历经十多年而不衰，而且不同派别的中国社会主义者长期聚集在新文化的大旗之下，结成政治上的联盟。他们的联盟直到1922年之后才慢慢解体。

对人民或民众的崇拜：从“民主主义”到“平民主义”

虽然高举起民主的大旗，但是遍览《新青年》杂志，却极少有专门讨论民主的文章。惟一的一篇是陈独秀的“实行民治的基础”，发表于1919年12月，距杂志创刊已经有四年多光景。《新青年》中有关民主的宣传，大都散见在讨论各种新思潮的文章中。陈独秀于杂志创刊不久发表的一篇讨论青年教育方针的文章中提出：“民主国家，真国家也，国民之公产也，以人民为主人，以执政为公仆者也。……真国家者，牺牲个人一部分之权利，以保全体国家之权利也。”[25]实际上，到1919年底之前，我们在陈独秀的文章中找不到任何超越这种肤浅民主观的文字。我们所看到的是他对中国文化遗产彻底、全面的抨击。这是整个新文化运动的特点。[26]

值得注意的是高一涵在《新青年》第一卷第三号上发表一篇专文，介绍了西方的社会契约论，对卢梭尤表赞赏。依照作者的理解，卢梭的思想把国家主权和人民主权视为一体，政府为奉行国家意志(也就是“人民总意志”)的公仆；如果政府没有奉行国家意志，那么人民就可以行使其意志，更换其仆。在作者看来，“从卢梭之言，则革命将永无再见之日。”他还特别指出，卢梭的

思想不仅在欧陆、而且在英美也“靡然响风”,“美国宣布独立,联邦宪法且采民约之说”,这就是在这些国家中革命不兴的原因。[27]作为一名自由派的北大教授,高一涵同胡适一样,对于激烈的政治和社会革命有一种天生的恐惧。[28]

李大钊在1917年10月曾在《太平洋》上发表“暴力与政治”一文,这是当时少见的力图从政治理论上厘清民主之涵义的大作。他首先援引亚里士多德的类型学,把政治制度划分为如下六种:君主政治(monarchy),贵族政治(aristocracy),民主政治(polity),暴君政治(tyranny),寡头政治(oligarchy)和暴民政治(democracy)。前三者为良政,后三者为厉政。民主政治为亚里士多德心目中的理想政治制度,但是它很容易蜕变为暴民政治。在李大钊看来,在现代世界中,同亚氏民主政治理想相吻合的,就是所谓“民治主义”,也就是现代民主,它已经“毫无暴民政治之危险。”在现代民主政治制度中,所有国民都为国家的统治者,也都是国家的公仆,没有阶级等级之分。国家主权的基础在于“民约”。“民约既立,而后土地变而为领域,人众变而为国民。国民者,众意之相与而成一体者也。是体也,以议会为神脑,以法律为血气,不自有其体,而以众体为一体,不自有其意,而以众意为一意,是之谓国家矣。”既然统治乃是基于“众意”,那么李大钊也像卢梭一样,认为在这种“民主政治”中“强力已全无所用”,“自由之世”必能实现。[29]

由上可见,无论其政治取向有何微妙差别,陈独秀、高一涵和李大钊对民主的理解基本上一致。他们的民主观绝对不是自由主义的民主观。实际上,在当时,无论是激进派还是自由派的知识分子,都倾向于接受卢梭式民主思想,或者说,他们未能区分卢梭式民主思想同英美式民主思想的差别。

尤有进者，大约自 1918 年下半年以来，激进的知识分子们还把卢梭式民主思想（尤其是其人民主权论）推向极致，从而走向了一种民粹主义和乌托邦式的民主。就这一点，我们首先可以从当时的译名便可看出这一点。在当时，英文“democracy”一词，除音译“德谟克拉西”以外，最流行的译法是“平民主义”，亦有人译之为“庶民主义”。有时，不同的译法还被并用。例如，毛泽东 1919 年 7 月在《湘江评论》的发刊辞中，在提及民主的观念时，首先使用的是“平民主义”这个译法，紧接着又开列出“德谟克拉西”、“民本主义”、“民主主义”和“庶民主义”四种译法。[30] 1918 年、1919 年，李大钊在谈论民主时，经常直接使用英文。有时他也使用“民主主义”这种用法。但从 1920 年起，他就在其文中全部改用了“平民主义”这个译法。[31] 他在 1923 年还专门为商务印书馆撰写了一本题为《平民主义》的小册子。[32]

民众是谁？：五四民主观中的民粹主义倾向

英文“democracy”一词中文译法的这种多样性，并非体现了当时中国知识分子的翻译水平差，而是体现了该词本身的含义多样性。从词源学上说，这个词非常含混地意味着“人民的权力或人民的统治”。其含混性的关键点在于“人民”的含义非常不清楚。美国哥伦比亚大学政治学教授萨托理（Giovanni Sartori）在其名作《民主理论新论》中就给出了六种关于“人民”的解释：（一）人民意味着所有人；（二）人民意味着多数人，即民众；（三）人民意味着下层民众；（四）人民意味着一个不可数的、有机的整

体;(五)人民意味着由绝对多数原则衡量出来的多数;(六)人民意味着由相对多数原则衡量出来的多数。[33]

五四知识分子所理解的"人民",实际上在萨托理所开列的前四种含义中摇摆,或者是这四种含义的混用。在当时,极少有人认识到,关于"人民"或"民众"的不同认识,会使民主走向不同的道路,也极少有人有兴趣澄清"国民"、"平民"、"庶民"和"多数人"之间的区别。陈启修是笔者看到的一个例外。他在《北京大学月刊》中发表了一篇题为"庶民主义之研究"的文章,力主"democracy"一词最好的中译应该是"庶民主义"而不是"平民主义"。在他看来,"平民主义"意味着平民对抗贵族,而"democracy"本身并不包含平民专政的意思。[34]

从陈启修的文章中我们可以看出三点:第一,"平民主义"作为"democracy"一词的中译,在当时还是很流行的,以致要有劳他专门加以讨论;第二,作为一个自由派学者,他对民主观念的理解是卢梭式的,但他对于多数人暴政有一种本能的担忧;第三,尽管他坚持认为"庶民"一词意味着"所有人",但事实上,这个词在一般用法上意指"下层民众",是与上等阶级相对的,例如儒家著名格言"礼不下庶民、刑不上大夫"。实际上,这个词一向是可以同"平民"互用的。

重要的是,不论使用"平民主义"还是"庶民主义"作为"democracy"的中译,当时很多知识分子的确是把"人民"理解为"下层民众",即穷人(贫民)、被治者、劳工阶级、劳工、劳农等等,与"平民"相对立的则包括皇帝、总统、官吏(官僚)、资本家、贵族,甚至包括知识分子。[35]

在这里,如何定义"下层民众"同马克思主义的阶级理论没有什么关系,而只是出自对受压迫多数的民粹主义式道德同情。

这种民粹主义式道德同情同当时盛行的劳动主义直接相关，而劳动主义的兴起则是受到托尔斯泰民粹主义思想的影响。在当时，最为流行的口号之一就是蔡元培首先喊出的“劳工神圣”。[36]有了这样的道德关怀，五四知识分子所服膺的民主观，是一种“民粹主义”的民主观。

民粹主义的核心是对“人民”或者“民众”的极端崇拜。“人民”，正如 Edward Shils 所说，“成为榜样和标准；同人民密切联系就是善。究竟同人民保持密切联系，还是同人民保持距离，是衡量人们能否获得尊严的标准。”[37]许德珩，五四运动中的学生活跃分子，在运动中领略到民众的力量之后，一种崇拜之情油然而生。他在一篇总结五四运动之意义的文章中指出：五四运动“表示了民众的真精神是适合于德谟克拉西的运动。”[38]

“民粹主义民主”则是一种激进版的民主观念。依照 J. Roland Pennock 的阐释：“民粹主义是与精英主义相反的一极。民粹主义民主认定民众参与的最大化，因此倾向于平等分配权力。在规范的意义上，平等在这种观念中是首要价值。民粹主义民主倾向于所有决策由简单多数做出。因此，在描述的意义上，多数人的意志至高无上。”[39]

根据达尔的分析，民粹主义民主的操作原则，就是“多数人的绝对主权”；其伦理目标，则是政治平等和人民主权的最大化。民粹主义民主理论没有告诉我们任何关于现实世界中民主的知识，也不能告诉我们如何在现实世界中接近政治平等和人民主权，并使之最大化。民粹主义民主理论的功效，不过是指示应该得到遵循的行动方针。[40]虽然没有民主的倡导者曾经提出，民主意味着多数人将（或应该去）做他们觉得要做的任何事情，但是人类历史，包括中国近代历史，已经证明，对民粹主义民主理

想的完美主义追求，往往同多数人的暴政纠缠不清。

多数人的统治与自由

在上文中，我们已经看到过对于多数人暴政的担忧。这种担忧并非存在于个别人的头脑中。虽然在儒家学说中存在着民本主义的思想，但是精英主义却一直在中国传统士大夫的思想和生活中占据上风。此外，自由派知识分子基于他们对个人自由的关注和热爱，也本能地担心平民主义的冲击波会引发某些危险的后果（例如多数人暴政），尽管他们当时对于“大众政治”或“极权主义民主”的危害还缺乏丰富的想像力。[41]

然而，在那些对民主持乐观主义看法的知识分子当中，这种疑虑完全是杞人忧天。李大钊指出：“今世施行民治之国，所以采行多数制者，其意盖不在以多数强制少数，乃在使一问题发生时，人人得以自由公平之度为充分之讨论、翔实之商榷，而求一公同之认可。商讨既至详尽之程度，乃依多数之取决以验稽其结果。在商讨之中，多数宜有容纳少数之精神；在取决之后，少数宜有服从多数之义务。故自由政治之真谛，非依于多数，乃依于公认，多数不过表示公认之一种方法而已。”[42]

李大钊的这种说法曾引起质疑。质疑者认定在民主政治中同样存在强制，并且怀疑理想民主政治的存在。李大钊则进一步援引卢梭的社会契约论来答辩。照李大钊的理解，“理想的庶民政治者，不外依于被治者之 free consent 以为政。……多数取决制制，乃今日施行民治之方法，民治之精神，不在是也。”其中

的关键在于“各个意志之总计”与“普遍意志”的区分，前者为“私我之意志”，后者为“公我之意志”。“非真以公共福利为目的之意志，不得谓之普遍意志也。”[43]

在五四知识分子那里，民主与自由是相通的。五四知识分子关注的自由，并非 Berlin 所说的“消极自由”，即“在什么样的限度以内，某一个主体(一个人或一群人)，可以、或应当被容许，做他所能做的事，或成为他所能成为的角色，而不受到别人的干涉？”[44]他们关心的是“积极自由”，即自我作主意义上的自由。正如谭鸣谦所说，自由意味着：“无论哪一种事业，都是靠着各个人的自由意思去支配。”[45]李大钊这样写道：

> 凡具有个性的，不论他是一个团体，是一个地域，是一个民族，是一个个人，都有他的自由的领域，不受外来的侵犯与干涉，其间全没有统治与服属的关系，只有自由联合的关系。这样的社会，才是平民的社会；在这样的平民的社会里，才有自由平等的个人。[46]

既然在民主的社会中人人都是自由、平等的，那么在有关平民主义的众多热情洋溢的宣传中，五四知识分子便极少提到麦迪逊，更不会像麦迪逊那样操心各种政治制衡制度的设计。即使在自由派知识分子的文章中，也极少看到对于自由和平等之关系的托克维尔式的关注。[47]

此外，五四激进派知识分子否认民主同多数人的强制有关的另一个理由，在于他们坚持认为，在平民主义中，统治者和被统治者的关系将不复存在。自 1921 年下半年以来，李大钊就通过一系列演讲和文章反复强调这一点：“一主治，一被治；一统

制，一服从。这样的关系，不是纯粹德谟克拉西的关系。……我们若欲实现德谟克拉西，不必研究怎样可以得着权力，应该研究管理事物的技术。"[48]现代的"平民主义"，已经不是"属于人民、为人民、由于人民的政治"（Government of the people, for the people, by the people），而为"属于人民、为人民、由于人民的执行"(Administration of the people, for the people, by the people)，不是对人的统治，乃是对事物的管理。[49]他相信，纯正的"平民主义"，就是把政治上、经济上、社会上一切特权阶级，完全打破，使人民全体，都是为社会国家作有益的工作的人，不须用政治机关以统治人身，政治机关只是为全体人民，属于全体人民，而由全体人民执行的事务管理的工具。[50]

无所不包的平民主义：泛民主主义的兴起

在五四时代，民主并不仅仅被理解为一种政治体制，而是被理解为一种精神、一种生活方式、一种贯穿社会生活方方面面的原则。李大钊这样主张：

> 现代生活的种种方面，都带着的 Democracy 颜色，都沿着 Democracy 的轨辙。政治上有他，经济上也有他；社会上有他，伦理上也有他；教育上有他，宗教上也有他；乃至文学上、艺术上，凡在人类生活中占一部位的东西，靡有不受他支配的。简单之一句话，Democracy 就是现代惟一的权威，现在的时代就是 Democracy 的时代。[51]

这也是当时不少知识分子不喜欢使用“民主”、“民治”等政治意味浓厚的字眼来翻译英文的“democracy”，而偏好“平民主义”这种更具民粹主义色彩的字眼。李大钊特地为此澄清说，平民主义“不仅是一个具体的政治制度，实在是一个抽象的人生哲学；不仅是一个纯粹的理解的产物，实在是濡染了很深的感情、冲动、欲求的光泽。”为了避免将其精神的生机弄僵死，李大钊主张：“姑称他为平民主义，称这种精神表现于政治上的为平民政治”。[52]

这种无所不包的平民主义，也就是泛民主主义的思潮，在谭鸣谦1919年5月发表在《新潮》中的“‘德谟克拉西’之四面观”一文中，表达得最为系统、详尽、条理分明。他区分了“政治的德谟克拉西”、“经济的德谟克拉西”、“精神的德谟克拉西”、“社会的德谟克拉西”。政治民主就是所谓“公理是否完全战胜、强权是否完全消灭”的问题；经济民主是“舍弃个人本位的经济，而专注意于社会本位的经济”；精神民主意味着“人道主义”、“自由”、“平等”精神的弘扬；社会民主意味着以民主的精神来解决各种社会问题。作者对于经济和社会民主尤为重视。他详细介绍了各派社会主义思想，尤其是马克思主义、社会民主主义、国家社会主义和“讲坛社会主义”。该文还把《共产党宣言》的内容概述为十点，即“（一）严禁土地私有；（二）施行严重累进率于所得税；（三）否认相续权；（四）没收移往外国者及叛乱者之财产；（五）银行之国有；（六）交通机关之国有；（七）产业机关及工场之国有；（八）设立产业的军队；（九）农工之联络；（十）注重儿童之公共教育。”[53]这篇为许多历史学家所忽略的文章，是五四时期较早向中国读者传递马克思主义思想的文字之一。

平民政治

平民主义的实现，在政治上，就是要建立"平民政治"。高一涵早在1918年1月就在《新青年》上撰文，讨论"平民政治"的理念。在"真正的平民政治"中，个人结成群体、组成社会，其"小己私益"必须让位于"社会公益"，而民治政府则是一个责任政府，以谋求社会公共幸福为目标。[54]到了1919年五四运动前后，关于"平民政治"的讨论，在众多新潮的杂志上更是俯拾皆是。罗家伦主张："民主主义若是要统一政治，必定要有五个条件，(一)政党同政党初选，必须由平民统治；(二)种种正式选举，都由平民统治；(三)选出后的议员必须受平民的统治同监督；(四)由平民直接立法；(五)增加平民政府的实力。"[55]

值得注意的是，有不少激进派的五四知识分子，对于政党政治深恶痛绝。陈独秀就在《新青年》上表达过对政党政治的蔑视。他宣布："我们主张的是民众运动、社会改造，和过去及现在各派政党绝对断绝关系。……真的民主政治，必会把政权分配到全体人民。"[56]杜威1919年4月30日抵达上海，开始了长达两年多的访华行程。其发表的诸多演讲，涉及到民主问题，并把政治民主概括为"用宪法保障权限，用代议制表现民意"。然而，这样的政治民主观并不使激进的五四知识分子满足。同当时高昂的平民主义大合唱相共鸣，陈独秀提出：

我们政治的民治主义的解释：是由人民直接议定宪法，用

宪法规定权限，用代表制照宪法的规定执行民意；换一句话说：就是打破治者和被治者的阶级，人民自身同时是治者又是被治者；老实说：就是消极的不要被动的管治，积极的实行自动的人民自治；必须到了这个地步，才算真正民治。[57]

在这样的背景下，直接民主制，尤其是部分体现了这种制度的瑞士民主，引起了中国知识分子的极大兴趣。在上海出版的、国民党主办的、亲新文化运动的《星期评论》和《建设》杂志上，发表了多篇讨论所谓"直接民权"（也就是公民创制权、评议权、否决权）的文章。[58]

此外，当时很多知识分子从平民主义的立场，热烈拥护联邦主义。北京大学法科教授陈启修在较有学术性的《北京大学月刊》中撰文，把民主和联邦主义列为所谓"国家改制"（也就是政治制度变革）的两大趋势。[59]李大钊写道："平民主义与联邦主义，有一线相贯的渊源，有不可分的关系。这条线的渊源，就是个性解放。……地方的、国家的、民族的、社会的单位，都和个人一样，有他们的个性；联邦主义能够保持他们的个性自由，不受他方的侵犯。各个地方的、国家的、民族的、社会的单位间，又和各个人间一样，有他们的共性，联邦主义又能够完成他们的共性，结成平等的组织，确合职分的原则，达他们互助的目的。"[60]他还专门提到，"美国是一个纯正的民主联邦国，是大家都知道的。"[61]众多知识分子积极参与了当时兴盛一时的联邦主义运动。[62]毛泽东在1920年9－10月间，不遗余力地宣传湖南自治，"反对统一"。他还模仿胡适"二十年不谈政治"的主张，提出"二十年不谈中央政治"。[63]

经济民主与社会主义

我们已经看到，五四知识分子们普遍把社会主义视为“平民主义”的一个内在组成部分，即“经济的德谟克拉西”。在这种思想倾向中，我们可以很容易地辨识一种反资本主义的取向。值得一提的是，反资本主义正是无政府主义、空想社会主义、俄国民粹主义和马克思主义的共同点。[64]

自清末民初以来，反资本主义的情绪，伴随着无政府主义的流行，一直弥漫在许多中国激进知识分子的心灵和宣传品之中。[65]到了1919年，这种情绪又在平民主义的高呼中进一步升温。正如许多知识分子一样，罗家伦把一战后在欧洲爆发的社会主义运动浪潮和俄国的共产主义革命解释为“社会革命”，其内容除了“民主战胜君主”和“平民战胜军阀”之外，还包括“劳动者战胜资本家”。[66]谭鸣谦说：“民治主义的立脚点，舍不了平等的思想。”“现代民治主义，以反对资本的托辣斯做出发点，故以劳动中心主义做中坚。”[67]在《每周评论》上，一位作者这样定义：“所谓‘经济的德谟克拉西’，就是废止资本主义的生产，用一般民众，造出大家是劳动者，大家作了大家用的一个平等的经济组织。”[68]

把民主同社会主义等同起来，其思想根源还在于五四知识分子把自由同平等等同起来的价值一元论式的思维定式。就民主、社会主义、自由、平等的关系，李大钊有过这样的阐释：“社会主义与德谟克拉西有同一的源流，不过社会主义，目前系注重经济方面：如男子占势力，而以女子为奴隶；贵族自为一阶级，而以

平民为奴隶；资本家自为一阶级，而以劳动者为奴隶。凡此社会上不平等不自由的现象，都为德谟克拉西所反对，亦为社会主义所反对。”[69]

李大钊还对社会主义与共产主义进行了区分。在他看来，社会主义是半有产阶级的改良运动，而共产主义则是无产阶级的革命。两者在目标上是一致，只是实现目标的手段有别。两者代表“现代社会革命运动的两大潮流”，在精神上都同德谟克拉西相通。[70]

平民教育：精神民主的实践

与其说五四知识分子关注作为政治和经济制度的民主，还不如说他们更关注作为一种精神价值的民主。“精神的德谟克拉西”，也就是弘扬“自由”、“平等”、“博爱”、“人道主义”精神，始终是新文化运动的主题。到了1919年，受到美国哲学家和教育家杜威访华的影响，一种新的精神民主的实践，在五四新文化知识分子当中蔚然成风，这就是“平民教育”运动。不少旨在推进平民教育的社团纷纷创立，不少宣传平民教育的杂志纷纷出版。

在同类社团中，由北京高等师范学校（北京师范大学的前身）的教师和学生创办的“平民教育社”（1919－1924）是较早建立，并且寿命较长的。该社自1919年10月起出版了《平民教育》杂志。依照该社同人的看法，平民教育是平民政治的基础，也是对社会进行“根本改造”的基础。[71]

从《平民教育》的文字中，我们可以看出，当时的知识分子对于“平民教育”基本上有两种认知：第一，平民教育被理解为在教

育中向所有被教育者灌输民主思想，也就是平民主义的精神。"教国民人人都有独立人格的与平等思想的教育，就叫作平民教育。"[72]第二，一般意义上的教育民主。但是，在民粹主义高涨的氛围下，某些知识分子对于教育机会上的平等是不满足的，他们还要追求结果的平等。《平民教育》的一位作者这样宣称：

> "平民主义"的"教育"就是：要个个人都受着教育，再进一层，还要个个人都受着程度相等的教育。……若有的人可以受高等教育，有的人只能略受一点初等教育，其结果各人的知识程度能力不一律，在社会上就会生出许多不平等的弊病来，平民主义的精神，不能算为完全贯彻；将来"平民社会"里面，若有这种情形，都应当排除纠正的。[73]

平民教育的浪潮当然并不限于北京。1920 年 3 月，湖北知名的新文化知识分子恽代英在武汉发起成立了"湖北平民教育社"，其主要社务包括：建立"平民学校"；出版《平民日刊》(或期刊)；开办"平民图书馆"；设立"平民阅报处"和组织"平民工艺社"。[74]

平民主义的冲击波也波及到自由派知识分子的学术研究。胡适挖掘和重新阐释中国传统社会中白话文学作品的意义，以同精英主义的、形式主义的、颓废的古典文学作品形成对照。1919 年后学生中出现的"走向民众"的社会运动，促使顾颉刚等学者发起研究"大众文化"的学术运动。在这批学者看来，这是把自己和普通百姓联系起来、并维持其精神自主性的有效途径。[75]

从思想革命到社会革命:民主作为一种解放力量

在五四平民主义思潮中,最能体现泛民主主义特征的莫过于"社会革命"的观念。在清末民初,两种"社会革命"的观念在中国社会主义者当中流行,并且相互竞争。一种由孙中山、江亢虎等倡导,乃是通过国家推行改良主义的社会政策,以建立"经济平等"来解决社会问题,从而实现自上而下的"社会革命";另一种是无政府主义者所鼓吹的自下而上的"社会革命",主张消灭国家,从而清除导致不平等和压迫的根本障碍,进而在社会中建立各种反政治的社会组织,实现社会的改造。[76]在五四时期,平民主义为"社会革命"的理念插上了新的翅膀。在激进的知识分子那里,"社会的德谟克拉西"就是"社会革命"。

五四时期激进知识分子所持的"社会的德谟克拉西"观,同无政府主义的"社会革命"观,有更大的思想亲和力。从消极的方面来看,"社会的德谟克拉西"是一种冲破社会罗网的解放力量。李大钊早在1917年4月就在《甲寅》上撰文,把"民主"视为这样一种"解放"的趋势:

> 近世之文明,解放之文明也。近世国民之运动,解放之运动也。解放者何?即将多数各个之权利由来为少数专制之向心力所吸收、侵蚀、陵压、束缚者,依离心力以求解脱而伸其个性复其自由之谓也。于是对于专制主义而有民主主义,对于资本主义而有社会主义,是皆离心力与向心力相搏战而生之结果也。[77]

在五四运动前后，平民主义的冲击波冲向社会的各各领域。平民不受官僚的欺压，劳动者不受资本家的虐待，女子不受男子的支配，学生不受教职员的压制……等等。毛泽东便以激昂的笔调为这种“解放主义式”的民主观留下了历史的记录：

> 各种对抗强权的根本主义，为“平民主义”（兑莫克拉西。一作民本主义、民主主义、庶民主义）。宗教上的强权，文学上的强权，政治上的强权，社会上的强权，教育上的强权，经济上的强权，思想上的强权，国际上的强权，丝毫没有存在的余地，都要借平民主义的高呼，将他们打倒。[78]

在李大钊如下充满乐观主义激情的论述，我们也可以体会到“平民主义”的无所不在的解放力量：

> 人民对于国家要求解放，地方对于中央要求解放，殖民地对于本国要求解放，弱小民族对于强大民族要求解放，农夫对于地主要求解放，工人对于资本家要求解放，妇女对于男子要求解放，子弟对于亲长要求解放。这些解放的运动，都是平民主义的运动。[79]

虽然消极的方面如此一致，但从积极的方面来看，五四知识分子对于怎样实现“社会革命”，却有各种不同的看法。基本上，五四运动本身是一个分水岭。在此之前，知识分子多成立社团，出版杂志，从事“平民主义”的思想宣传，这乃是沿袭新文化运动思想革命的进路。在五四运动之后，思想革命开始被各种各样

的“社会改造”运动所取代。

在这种转变的初期阶段，具有无政府主义、空想社会主义、改良主义色彩的“社会改造”运动占据上风。早在1919年3月，响应其校长蔡元培建立“平民大学”的号召，[80]北京大学的学生们成立了“平民教育讲演团”。该团的成员主要由新潮社和国民社社员组成，他们都在两个月后的五四运动中扮演了重要角色。在五四运动后，讲演团的成员到北京郊区的工厂和农村中去演讲。他们开始意识到，如同许德珩所说，“知识阶级与劳动阶级的大联合，是民众活动和民众政治实行的第一步。”[81]1921年，他们在长辛店设立了“劳动补习学校”。该团的活动一直持续到1925年。[82]在序幕拉开之后，一系列“社会改造”运动相继在全国各地登台。较有影响的有工读互助运动、新村运动、合作主义运动等。

从平民主义到“劳农专政”和“劳工专政”

在1920年以前，五四平民主义思潮中弥漫着强烈的乌托邦主义意识。马克思主义被视为社会主义思潮的一种，受到五四知识分子(尤其是激进派知识分子)的关注。但是，极少有人接受阶级斗争和无产阶级专政的思想。毛泽东在“民众的大联合”一文中，主张民众联合起来反抗贵族和资本家的联合。马克思和克鲁泡特金的思想被视为实现“民众的大联合”的指南。但是，当时的毛泽东倾向于后者，认为无政府主义进路较为温和，也更具深远的意义。[83]

在1920年2月发表于《新潮》的一篇文章中，新潮社成员谭

鸣谦已经认识到:“现代的民治主义,是个劳动阶级对于非劳动阶级争自由争平等发生的。”这场斗争的目的,不仅仅在于在政治上从“资本家”那里争得一些“地位”和“势利”,而是“要抱着个去恶务尽万死不顾的大决心,冲入社会上产业上,而要求人间精神的满足。”但是,谭鸣谦却反对无产阶级专政的理念,因为一旦劳动阶级如同贵族、资本家一样,试图“占有霸权”,那么就会变成“多数专制”。因此,“现代的民治主义,应当只知道要求自由,要求平等,并且应当要求人人皆自由,人人皆平等,无论那一种阶级想占有霸权,都是极端反对的。”[84]

五四知识分子对于俄国共产主义革命的认识,也同他们对于民主的了解一样混乱。受到无政府主义的影响,俄国革命被普遍视为一场“社会革命”,[85]也就是“社会的德谟克拉西”。在李大钊看来,“俄罗斯之革命”,是“立于社会主义上之革命,是社会的革命而并著世界的革命之采色者也。”[86]毛泽东说:法国大革命是“民众的大联合”,取得了“政治改革”的胜利;俄国革命也是“民众的大联合”,取得了“社会改革”的胜利。[87]在不少知识分子眼里,法兰西革命(也就是政治革命)已经过时,新的世界新潮是俄罗斯革命(即社会革命),如同傅斯年所说:“将来无穷的希望都靠著他做引子。”[88]

在1920年,许多激进的五四知识分子(尤其是青年)经历了一段短暂但却具有重要意义的苦闷时期,这是种种乌托邦式的无政府主义社会改造运动相继失败而引致的幻灭感和疏离感的结果。尤具震动性的是,是年三月,风光一时的北京工读互助团在仅存三个多月就宣布解散,在全国各地的知识界和青年学生中引起了热烈的讨论。

就在这一时期,中国早期共产主义者出现了。1920年5月

1日，北京、上海、广州等地的各派社会主义者掀起了大规模的“五一劳动节”庆祝活动。《新青年》出版了特大的“劳动节纪念号”。吴稚晖用篆字为该刊题写了“人日”两字，表示一向被当做牛马的劳动者要站起来做人。蔡元培和孙中山也为该刊题字。值得一提的是，有13位工人的题词被置于与上述三位知名人士同等的地位上，这在中国出版史上是破天荒之举。在这一月，《星期评论》、《晨报》副刊、《民国日报》副刊《觉悟》、《时事新报》副刊《学灯》、《北京大学学生周刊》等满载庆祝五一节的文章。这次纪念活动是中国共产主义者与其他类型的社会主义者（包括无政府主义者）的最后一次合作。

陈独秀在这一期《新青年》上发表了《劳动者底觉悟》，这是他在上海船务、栈房工界联合会上的讲演稿。他声称，在这个世界上，“只有做工的人最有用最贵重”。所谓“做工的人”，包括“种田的、裁缝、木匠、小工、铁匠、漆匠、机能匠、架船工人、掌船工人、水手、搬运工人等等”。这种把社会、职业、伦理等因素纳入阶级分析当中的做法绝非限于陈独秀一个人。他号召打破传统的“劳心治人，劳力者治于人”的观念，“要求做工的劳力者管理政治、军事、产业，居于治人的地位；要求那不做工的劳心者居于治于人的地位。”[89]

阶级意识的增长促使中国知识分子对俄国革命的理解发生了微妙的变化。俄国苏维埃政府被称为“劳工政府”或“劳农政府”，俄国革命也开始被视为一种旨在实现“劳工专政”或“劳农专政”的阶级革命，而不是笼统的社会革命。1920年3月，俄国政府宣布废止一切不平等条约的消息传到中国，更是激起中国各界的一阵骚动。一时间，苏俄成了人道主义的化身。《新青年》从第8卷第1号（1920年7月）起开设了《俄罗斯研究》专栏，

发表了大量赞扬苏联"劳农政权"之"成就"的译介文章。

就在1920年中，中国早期共产主义者开始接受正统的马克思主义，即阶级斗争理论和无产阶级专政思想。马克思主义不再作为一种泛泛的"社会革命"的理论，而是作为一种卓有成效的"阶级革命"的策略，吸引着他们。陈独秀1920年1日发表在《新青年》上的"谈政治"一文，是这一思想转变过程的重要标志。在他看来，阶级斗争作为受压迫者翻身求解放，即实现一个平等的新社会的手段，具备了完全正当的理由。陈独秀写道：

> 我们要明白世界各国里面最不平最痛苦的事，不是别的，就是少数游惰的资产阶级，利用国家、政治、法律等机关，把多数极苦的生产的劳动阶级压在资本势力的底下，当做牛马机器还不如。要扫除这种不平等这种痛苦，只有被压迫的生产的劳动阶级自己造成新的强力，自己占在国家地位，利用政治、法律等国家机关，把那压迫的资产阶级完全征服，然后才可望将财产私有、工银制度废去，将过去的不平等的经济状况除去。[90]

这种思想转变，在思想相对缜密的李大钊那里，较为缓慢。事实上，在1919年，李大钊对马克思主义还一知半解的时候，他倾向于认为阶级斗争和无产阶级专政是达致理想社会的难免的恶。[91]他在《每周评论》上撰文比较"阶级斗争"和"互助"时认为，虽然阶级斗争是在阶级社会消亡过程中不可避免的，但是人类不应该生活在互相争斗和掠夺之中，而应该生活在互助和友爱之中。"阶级的竞争，快要息了。互助的光明，快要现了。"[92]但是，到了1920年夏，难免的恶变成了必要的善。李大钊在北

京大学开设的一门题为“社会主义与社会运动”的课程中，断言：

> 有人疑虑社会主义实行后，国家与社会权利逐渐增加，个人自由易受其干涉，遂致束缚。此亦误解。然过度时代的社会主义，确是束缚个人主义的自由，因少数资本主义者之自由当然受束缚，不过对于大多数人的自由确是增加。故社会主义是保护自由，增加自由者，使农工等等人均多得自由。[93]

依照马克思主义的历史观，无产阶级专政的兴起，是一种历史的必然，而历史的终极目标是国家的消亡、无阶级社会的建立。[94]到了1921年中，李大钊才全然接受这一看法。他在其文章中，从历史唯物论的角度，对俄罗斯革命进行了重新解释。在他看来，在俄罗斯革命中，出现了一种“新的德谟克拉西”，即所谓“工人政治”(ergatocracy)。从实质上说，工人政治是“德谟克拉西”的一种，即“无产阶级的德谟克拉西”，与“中产阶级的德谟克拉西”相对。俄罗斯革命后的政治现状尚处于“无产阶级专政时期”，“俄国劳农政府”的职能是保护和巩固新的政治制度，并且提防反动派的破坏。真正的工人政治，乃是待阶级全然消灭之后，才能实现。[95]到那时，工人阶级不存在了，一切人都是劳动者。

以多数人的名义，以民众的名义，为了一个美好的目标，无政府主义乌托邦中诸多冲突的价值，在中国早期共产党人的价值天平上，重新确定了份量。他们坚信自己已经找到了科学的革命之路。于是，怀抱着政治救世主义的中国共产党人，马上投身于唤起民众热情的斗争之中。

结　论

20世纪初，中国经历了翻天覆地的变化。传统的政治秩序倾覆了，但新的政治制度却无法建立；既有的礼教丧失了其智识的说服力，也丧失了其情感的吸引力；官僚帝国的等级体系在种种社会和经济因素的影响下分崩离析，尤其是科举制度的废除使处于社会中心地位的中国传统的士大夫变成了边缘化的知识分子；在为数不多但在政治和思想上举足轻重的城市中心，边缘化了的知识分子不断地走向激进化。[96]中国知识分子需要找到新的意识形态，既为外在的社会奠定秩序的思想基础，也为内在的心灵寻觅安身立命之地。这是一个需要乌托邦并且产生乌托邦的时代。民主主义便是其中之一，它与各种社会主义的流派一道，自1910年左右起，便构成了中国现代意识形态的主旋律，到了五四时期更赢得了葛兰西意义上的文化霸权。自五四运动以来，激进主义知识分子成为中国现代化舞台上的主角。

民主作为五四知识分子的意识形态，其基调是民粹主义和乌托邦主义。受到无政府主义的影响，五四知识分子崇拜人民，而在他们的心灵中，抽象的"人民"又被等同于同样抽象的"平民"、"民众"、"庶民"和"劳动者"，后来在部分激进者那里又逐渐等同于"贫民"、"下层阶级"、"劳工"、"劳农"。五四知识分子拥抱民粹主义民主，也就是他们自己喜称的"平民主义"，并不意味着他们赞成多数人（和平民）暴政。他们热爱自由，也渴望平等。然而，他们坚持认为，只有在一个奉行了"人民总意志"的平民主义社会中，真正的自由、真正的平等，才能实现。

在五四知识分子对于"真正的平民主义"的憧憬中,我们可以轻易地辨识出一种完美主义的内驱力。平民主义被想像成一种可以冲破一切社会束缚和涤荡一切社会不平的解放性力量。"真正的平民主义"是一种完美的境界,它超越一切现存的实在,成为所有人类的善和谐共存的世界。在"平民主义"这个大同世界中,阶级消亡了,一切人都是劳动者;作为统治机器的国家也甚至消亡了;如果政府还存在的话,它不过是替平民管理事物的公仆而已。

因此,平民主义,就像 Karl Mannheim 所分析的乌托邦那样,具有了"革命的功能"。[97]不断激进化的五四新文化知识分子,从思想革命走向了社会革命。当其乌托邦色彩浓厚的、却是改良主义性质的社会改造实验遇到挫折后,不少人接受了革命暴力的正当性,开始皈依马克思列宁主义。正如 Sartori 所说的,"在某种程度上,当完美主义者把失败归咎于当今世界内在固有的邪恶性时,他很容易变成暴力的鼓吹者,如果不是实践者的话。"[98]

在五四时期有关民主的宣传文字中,我们可以处处看到卢梭的身影。卢梭的民主观究竟是不是自由的?对这个问题,五四知识分子绝对不会认真对待。然而,就在卢梭身后不久,西方众多的思想家就如何解释其思想发生了直至今天尚未完结的争论,更不要提西方的政治家对卢梭的各种各取所需的解释。法国最伟大的自由主义者贡斯当(Benjamin Constant)把卢梭的人民主权论斥为"各种专制主义的最可怕的支持力量。"[99]法国历史学家泰恩 (H. A. Taine)评论说:"人民主权论,被民众解释,则将产生无政府状态,直到经由统治者解释而产生完美的专制。"[100]从托克维尔到哈耶克、波普尔、柏林等自由主义大师,

都倾向于认为卢梭的民主思想是极权主义的原型。[101]这一解释在以色列哲学家塔尔蒙那里达到高潮，他认定卢梭是极权主义民主之父。[102]

当然，也有众多卢梭和政治思想史的专家反对这样的解释。但是，证诸历史，众多专制主义的政治家的确是以这样的进路来解释卢梭的思想。所谓“真正的卢梭思想”是什么，对于历史的进程并不特别相干，更为相干的是政治家（尤其是统治者）对其思想的解释。依照 Giovanni Sartori 的看法，在卢梭的思想中，并不存在一种非自由的民主观；极权主义民主是一种卢梭未曾意欲的后果，是一种更为一般性的完美主义民主观的结果。[103]事实上，我们在五四民主观的演变过程，恰恰看到的是，卢梭的人民主权论，在不到十年的短暂时间内，以一种完美主义的方式，直接转变成马克思列宁主义，走完了在西方（和俄国）历经两百年才走完的思想道路。这种权力高度集中的民主也在三十年后，在中国诞生。

注 释：

〔1〕陈独秀：“本志罪案之答辩书”，《新青年》第六卷第一号（1919 年 1 月 15 日），第 10－11 页。

〔2〕关于在八十年代后期，中国官方和民间知识分子对于“五四精神”解释权的意识形态争夺战，详见顾昕：《中国启蒙的历史图景》（香港：牛津大学出版社，1992 年）。

〔3〕周策纵：“不能有个反民主反科学的‘五四运动’”，载刘青峰（编）：《历史的反响》（香港：香港中文大学中国文化研究所，1990 年），第 6－13 页。

〔4〕Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Cambridge: Harvard University Press, 1960).

〔5〕Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment* (Berkeley: The University of California Press, 1986).

〔6〕参见费正清(编):《剑桥中华民国史》(北京:中国社会科学出版社,1993年),第7章和第8章。

〔7〕参见黄克武:"清末民初的民主思想:意义与渊源",载《中国现代化论文集》(台北:中央研究院近代史研究所,1991年3月),第363－398页。

〔8〕Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge: Harvard University Press, 1964); Hao Chang, *Liang Ch'i－ch'ao and the Intellectual Transition in China, 1890 － 1907* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971); Philip C. C. Huang, *Liang Ch'i－ch'ao and Modern Chinese Liberalism* (Seattle: University of Washington Press, 1972); Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis* (Berkeley: University of California Press, 1987).

〔9〕《剑桥中华民国史》,第470页。

〔10〕在19世纪最后的若干年,严复就曾发表多篇文章,宣称西方强大的根本原因,不在于武器和技术,也不在于政治、经济、社会制度,而在于其思想和价值。参见Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, p.43.

〔11〕参见《剑桥中华民国史》,第444－445页。

〔12〕关于五四新文化运动中的反传统主义,参见Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press, 1979).

〔13〕Isaiah Berlin,《自由四论》(台北:联经出版事业公司,1986年),第287－295页。

〔14〕陈独秀:"法兰西人与近世文明",《新青年》第一卷第一号(1915年9月15日),第1－4页。

〔15〕陈独秀:"宪法与孔教",《新青年》第二卷第三号(1916年11月1日),第1－5页。

〔16〕陈独秀:"吾人最后之觉悟",《新青年》第一卷第六号(1916年2月15日),第1－4页。

〔17〕高一涵:"共和国家与青年自觉",《新青年》第一卷第一号,第1－8页;第二号,第1－6页;第三号,第1－8页。

〔18〕守常:"大战中之民主主义",《甲寅》(1917年4月16日),载《李大钊文集》(上),第441－444页。

〔19〕蔡元培:"黑暗与光明的消长",原载《北京大学日刊》第260号(1918年11月27日),重印于《蔡元培全集》第3卷(北京:中华书局,1984年),第217页。

〔20〕罗家伦:"今日之世界新潮",《新潮》,第一卷第一期(1919年1月),第19－24页。

〔21〕傅斯年:"去兵",《新潮》,第一卷第一期(1919年1月),第26页。

〔22〕陈独秀:"法兰西人与近世文明",第1,4页。

〔23〕实际上,在辛亥革命前,社会主义思想已经流行起来,参见Martin Bernal, *Chinese Socialism to 1907* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1976);关于1911 1919年期间社会主义思潮在中国的进一步传播,简要的评述参见《剑桥中华民国史》,第417－455页。

〔24〕顾昕:"无政府主义与中国马克思主义的起源",《哲学与文化》,第二十四卷第八期(1997年8月),第738－760页,第9期(1997年9月),第862－878页;Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution* (Berkeley: The University of California Press,1991).

〔25〕陈独秀:"今日之教育方针",《新青年》第一卷第二号(1915年10月15日),第1－6页。

〔26〕参见《剑桥中华民国史》,第472页。

〔27〕高一涵:"民约与邦本",《新青年》第一卷第三号(1915年11月15日),第1－6页。

〔28〕除对"文学革命",胡适对于其他任何"革命"(尤其是政治和社会革命)的保留态度,参见Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917 - 1937* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1970).

〔29〕守常:"暴力与政治",《太平洋》(1917年10月15日),载《李大钊文集》(上),第516－520页。

〔30〕参见Stuart Schram (ed.), *Mao's Road to Power: Revolutionary Writings* (1912 - 1949), Vol. 1: The Pre - Marxist Period, 1912 - 1920 (Armonk: M. E. Sharpe,1992), PP. 318 319.

〔31〕参见李大钊:"社会主义与社会运动",《李大钊文集》(下),第371－436页,这是李大钊1920年在北京大学的授课讲义。另外参见李守常:"从平

民政治到工人政治",《晨报副刊》(1921 年 12 月 15－17 日),重印于《李大钊文集》(下),第 501－507 页。

〔32〕李大钊:《平民主义》(上海:商务印书馆,1923 年),重印于《李大钊文集》(下),第 588－609 页。

〔33〕Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited* (Chatham, N.J.: Chatham House Publishers, 1987), p. 22.

〔34〕陈启修:"庶民主义之研究",《北京大学月刊》,第一卷,第一期(1919 年 1 月),第 28－32 页。

〔35〕参见朱志敏:"'五四'时期的所谓'平民'是指哪些人",《历史教学》,1988 年第 9 期(1988 年 9 月),第 55－56 页。

〔36〕参见 Edward X. Gu, "Populistic Themes in May Fourth Radical Thinking: A Reappraisal of the Intellectual Origins of Chinese Marxism (1917－1922)," *East Asian History*, No. 10 (December 1995), pp. 102－104. 另参见蔡元培:"劳工神圣",原载《北京大学日刊》第 260 号(1918 年 11 月 27 日),重印于《蔡元培全集》第三卷,第 219 页。

〔37〕Edward Shils, *The Intellectuals and the Power and Other Essays* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1972), p. 405.

〔38〕许德珩:"五四运动与青年的觉悟",《国民》,第一卷第一号(1919 年 11 月),参见《五四时期期刊介绍》(北京:三联书店,1979 年),第 71 页。

〔39〕J. Roland Pennock, *Democratic Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1979), p. 163. 在这里,作者使用的是"populism"一词,但其实在讨论"民粹主义民主"(populistic democracy)。

〔40〕达尔:《民主理论的前言》(香港:牛津大学出版社,1995 年),第 39－72 页。

〔41〕关于"大众政治"或"极权主义民主"的经典性研究,参见 William Kornhauser, *The Politics of Mass Society* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1959); and Jacob L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Mercury Books, 1952).

〔42〕守常:"暴力与政治",《太平洋》(1917 年 10 月 15 日),载《李大钊文集》(上),第 521－522 页。

〔43〕守常:"强力与自由政治",《言治》(1918 年 7 月 1 日),载《李大钊文

集》(上),第 541－548 页。

〔44〕Berlin,《自由四论》,第 229－230 页。

〔45〕谭鸣谦:"现代民治主义",第 588 页。

〔46〕李守常:《平民主义》,载《李大钊文集》(下),第 609 页。

〔47〕托克维尔的《论美国的民主》集中讨论了为什么美国的民主是自由的。事实上,托克维尔完全落在深受法兰西政治思想影响的五四知识分子的视野之外。直到八十年代后期和九十年代,托克维尔才受到中国知识分子的注意。关于托克维尔如何把自由同民主联系起来的分析,参见 Jack Lively, *The Social and Political Thought of A. de Tocqueville* (Oxford: Clarendon Press, 1962),特别是其第一章。

〔48〕李守常:"由平民政治到工人政治",《晨报副刊》(1921 年 12 月 15－17 日),载《李大钊文集》(下),第 503 页。

〔49〕李大钊:《平民主义》,《李大钊文集》(下),第 596 页。

〔50〕李大钊:《平民主义》,《李大钊文集》(下),第 609 页。

〔51〕守常:"劳动教育问题",载《晨报》(1919 年 2 月 15 日),《李大钊文集》(上),第 632 页。

〔52〕李守常:"平民政治与工人政治",《新青年》,第九卷第六号(1922 年 7 月 1 日),载《李大钊文集》(下),第 569 页。

〔53〕谭鸣谦:"'德谟克拉西'之四面观",《新潮》,第一卷第五号(1919 年 5 月 1 日),第 807－821 页。

〔54〕高一涵:"近世三大政治思想之变迁",《新青年》,第四卷第一号(1918 年 1 月 15 日),第 3－4 页。

〔55〕罗家伦:"今日之世界新潮",第 21 页。

〔56〕"本志宣言",《新青年》,第七卷第一号(1919 年 12 月 1 日),第 1－4 页。

〔57〕陈独秀:"实行民治的基础",《新青年》,第七卷第一号(1919 年 12 月 1 日),第 14 页。

〔58〕Gu, "Populistic Themes in May Fourth Radical Thinking," p. 109.

〔59〕陈启修:"国家改制与世界改制",《北京大学月刊》,第一卷第一期(1919 年 1 月),第 20－21 页。此文在有关的历史研究中极少被提及。

〔60〕李大钊:《平民主义》,《李大钊文集》(下),第 598 页。

〔61〕同上,第 600 页。

〔62〕关于五四时期兴起的联邦主义运动,参见 Jean Chesneaux,"The Federalist Movement in China, 1920 - 3," in Jack Gray(ed.), *Modern China's Search for a political Form* (London and New York: Oxford University Press, 1969), pp. 96 - 137. 但是,此文对于五四知识分子支持联邦主义的态度过于轻描淡写,而且也未能揭示这种支持的思想基础。该文对毛泽东在湖南自治运动中的言论也只字未提。

〔63〕参见《毛泽东早期文稿》,第 503 - 534 页。

〔64〕参见 Antonio Walicki, *The Controversy over Capitalism* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

〔65〕参见 Dirlik, *Anarchism*, pp. 91 - 92, 130 - 131.

〔66〕罗家伦:"今日世界之新潮",第 20 页。

〔67〕谭鸣谦:"现代民治主义的精神",第 586 页。

〔68〕一湖:"新时代之根本思想",《每周评论》,第八号(1919 年 2 月 9 日)。

〔69〕李守常:"由平民政治到工人政治",《晨报副刊》(1921 年 12 月 15 - 17 日),载《李大钊文集》(下),第 503 页。

〔70〕李守常:"由平民政治到工人政治",《晨报副刊》(1921 年 12 月 15 - 17 日),载《李大钊文集》(下),第 503 页。

〔71〕参见《平民教育》的"发刊词",载《五四时期的社团》(三),第 6 页。

〔72〕宏图:"平民教育谈",《平民教育》,第四期(1919 年 11 月 1 日),载《五四时期的社团》(三),第 18 页。

〔73〕光舞:"平民主义和普及教育",《平民教育》,第十二期(1919 年 12 月 27 日),载《五四时期的社团》(三),第 22 页。

〔74〕恽代英:"平民教育社宣言书",《国民教育》(1920 年 3 月 29 日至 4 月 3 日),载《恽代英文集》(上)(北京:人民出版社,1984 年),第 127 - 130 页。

〔75〕关于这一学术倾向的简要评述,参见《剑桥中华民国史》,第 488 - 490 页;详细的研究,参见 Hung Chang-tai, *Going to the People: Chinese Intellectuals and the Folk Literature, 1918 - 1931* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985);关于顾颉刚,参见 Laurence A. Schneider, *Ku Chieh-kang and China's New History* (Berkeley: University of California Press,

1971).

〔76〕Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism* (New York: Oxford University Press, 1989), pp. 68 – 69.

〔77〕守常:"政治之离心力与向心力",《甲寅》(1917 年 4 月 29 日),载《李大钊文集》(上),第 485 页。

〔78〕泽东:"湘江评论创刊宣言",《湘江评论》,第一号(1919 年 7 月 14 日),重印于《毛泽东早期文稿》(长沙:湖南出版社,1990 年),第 293 页。

〔79〕李大钊:《平民主义》,《李大钊文集》(下),第 596 页。

〔80〕蔡元培:"黑暗与光明的消长",第 215 页。在这篇演讲中,蔡元培把举行演说会视为"平民大学"的一种形式。

〔81〕许德珩:"五四运动与青年的觉悟",第 72 页。

〔82〕关于该团的活动,参见 Schwarcz, *The Chinese Enlightenment*, pp. 85 – 92, 128 – 133.

〔83〕泽东:"民众的大联合(一)",《湘江评论》,第二号(1919 年 7 月 21 日),重印于《毛泽东早期文稿》,第 338 – 341 页。

〔84〕谭鸣谦:"现代民治主义的精神",《新潮》,第二卷第三号(1920 年 2 月),第 586 – 590 页。

〔85〕Arif Dirlik 最早阐明五四知识分子对俄国十月革命的认识如何受到无政府主义的影响,参见 Dirlik, *Origins of Chinese Communism*, pp. 21 – 35.

〔86〕李大钊:"法俄革命之比较观",《言治》(1918 年 7 月 1 日),载《李大钊文集》(上),第 573 页。

〔87〕泽东:"民众的大联合(一)",第 339 页。

〔88〕孟真:"社会革命——俄国式的革命",《新潮》第一卷第一号(1919 年 1 月 1 日),第 129 页。

〔89〕陈独秀:"劳动者底觉悟",《新青年》第七卷第六号(1920 年 5 月 1 日),第 1 – 2 页。

〔90〕陈独秀:"谈政治",《独秀文存》,第 365 页。

〔91〕参见李大钊:"我的马克思主义观",《李大钊文集》(下),第 67 – 69 页。

〔92〕守常:"阶级竞争与互助",《每周评论》,第二十九号(1919 年 7 月 6 日),载《李大钊文集》(下),第 16 – 19 页。

〔93〕李大钊："社会主义与社会运动"，同上，第 375 页。

〔94〕虽然马克思本人极少使用"无产阶级专政"这个字眼，但是上述思想的确是马克思本人的观点。参见 Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (London: Cambridge University Press, 1968), p. 240.

〔95〕"由平民政治到工人政治"，《晨报副刊》(1921 年 12 月 15－17 日)，载《李大钊文集》(下)，第 504 页。

〔96〕参见 Ying－shih Yu, "The Radicalization of China in the Twentieth Century," in Tu Wei－ming (ed.), *China in Transformation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), pp. 125－150.

〔97〕Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (London: Routledge and Kegan Paul, 1936). 在这里，Karl Mannheim 把乌托邦定义成一种超越现实存在走向革命的心态。

〔98〕Sartori, *Theory of Democracy*, p. 73.

〔99〕Benjamin Constant, "Principles of politics, 1815," in J. Plamenatz (ed.), *Readings from Liberal Writers* (London: Allen & Unwin, 1965), p. 212.

〔100〕Quoted in Peter Gay, "Introduction" to Ernest Cassirer, *The Question of Jean Jacques Rousseau* (second edition, New Haven: Yale University Press, 1989), p. 8.

〔101〕参见 D. J. Manning, *Liberalism* (London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1976), pp. 81－118; and Claude J. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism* (Oxford: Clarendon Press, 1994), pp 133－148.

〔102〕Talmon, Origins of Totalitarian Democracy, p. 249.

〔103〕Sartori, *Theory of Democracy*, p. 451.

从人道主义角度看儒家仁学与自由主义对话的可能性

吴根友

一、引言：问题的提出——“人道主义”何以能成为儒家“仁学”与自由主义对话的基础？

寻求儒家“仁学”与自由主义对话的可能性，其实是中国传统文化在面临现代危机之时寻找自身出路的一种积极努力，是传统文化能否有现代价值的母题下的一个子题。现代新儒家的重要代表人物徐复观曾极力论证儒家与现代社会中的自由与民主精神之关系，而一生追随哈耶克的殷海光，在晚年亦回到儒家的文化传统，认为可以从儒家的精神传统里寻找到“内在自由”（或曰德性自由）的精神资源。哥伦比亚大学的狄百瑞教授，一生花费了大量的精力，研究儒家思想中蕴涵的自由思想，特别是对宋明理学以降，直到黄宗羲学说中的自由思想，进行了艰苦而细致地论述。这些论述，为儒家与自由主义的对话提供了至为可贵的文献证明和思想启示。但是，这些论述的一个隐性前提大体上都是以西方的自由主义为标准，然后在儒家的文化传统中寻找与此标准相近似的思想内容，从而为儒家文化在现代社会中的价值找到合理性的证明。这种文化比较上的西方中心论

框架自然有其历史的合理性,但并不具有学理上的必然性。

我今天在这里要做的工作是:找寻儒家"仁学"与自由主义的对话基础,因而在致思原则上与前人有一定的不同。我的出发点是:从人类文明进步的根本理念和现代文明飞跃发展的观念原动力这两个维度(当然,有人会提出质疑,人类文明进步有没有一个根本的理念,观念能否作为社会进步的原动力,文明变化是否能用"进步"的概念?),探讨儒家"仁学"与自由主义对话的可能性。因此,自由主义所拥有的一套价值标准不再是取舍儒家"仁学"是否具有现代价值的惟一尺度,它与儒家思想在现代社会中的价值共同服从于一个更基本的价值尺度——人道主义。我承认,这种思考的出发点带有历史本质主义的特征,在反本质主义,解构主义盛行的今天,可能是一种不合时宜的思考方式。但我认为,在文化多元的时代,本质主义与反本质主义应当有同等的存在权利,结构与解构亦应同时并存。一种方法至上在根本精神与多元文化的要求是背道而驰的。回到问题本身,我们要追问:

"人道主义"何以能成为儒家"仁学"与自由主义对话的基础呢?我将从以下三个方面来回答这一问题:

第一,我认为,人道主义包涵着人类文明演进的最核心、最基本的理念:"把人当人看"。这一基本理念是远古社会从原始宗教和中世纪以后神学的意识形态下将人解放出来的进步观念。从形式逻辑的角度说,它的外延虽然很模糊,内涵也很空洞。但"人是目的","遵从人文世界的多样性","人是有情有欲的动物,并且有类似的欲求,不能按照动物的态度来对待人"等等思想意识,都蕴涵在这一基本的命题之中。在《周易》中所表现的"观乎天文"与"观乎人文"的区别,可以看作是中国古典人

道主义思想较早的表达形式。“观乎天文以察时变”,这是遵循自然规律的问题。“观乎人文以化成天下”,这里用理想的观念来改变人类生活习俗的问题。化,即渐变,这种渐变必须在认清不同的习俗的基础上来顺天应人,应时利导,而不是采取强制性的手段。因此,在面对人文世界的问题时,一方面要观人文——即不同地区人们生活的习俗、规则。文,通纹,条理是也。人文亦即广义的人伦。用社会学的术语来说,即是习俗与规范。这属于哲学的认知范畴,与自然科学有相通之处,必须对认知对象有准确的了解。第二方面是“化天下”,这是在正确地认知基础上采取和缓的、符合人性的方式来改变社会。最理想的状态当然是孟子所说的:“仁者得天下,杀一无辜而不为也。”这是人道主义在中国古典政治学中最理想的表述方式。另一方面,人道主义作为一种生活态度,是关注人的存在的优先性。《论语》中,孔子听到弟子汇报马厩起火时所表现的关怀:“‘伤人乎’,不问马。”这便是一种人道主义的关怀。第三,作为人的一种个性与修养,人道主义在中国古典哲学中所表现的是君子之德。玉作为君子之德的象征,正在于其质地细腻、均匀,温和而无粗砺、不平。孔子的成人理想是“兴于诗,立于礼,成于乐。”正是对人性的丰富性与协调性的追求。这是人道主义有关人性修养的中国式的经典表述。在古罗马的 M. T. Cicero(公元前 106 - 前 43 年)时代,其人道精神或曰人文主义教育,即是指“一种能够促使个人的才能得到最大限度的发展的,具有人道精神的教育制度。”在一定程度上类似于后来的人文学科(参见《中国大百科全书》)。这种人道精神或曰人文教育制度,与孔子所追求的“六艺”以及君子人格理想在精神上有相通之处。

其次,在现代社会来临之前,人道主义作为一种逐渐占主流

的社会意识形态，是与各种异化了的宗教、异化的伦理学说进行抗争的最基本的思想武器，是使人在新的文化背景下审视自身的主要进步理念。但在其刚刚开始之时，人道主义的内容是相当宽泛的。(西塞罗)时代的人道主义主要强调人对古典文化的学习和人性的全面发展。但“文艺复兴”时代以后的人道主义，按照 Irving Babbitt 的概括，则主要是强调回到古希腊、罗马时代，同时又强调规则的教育而提高人性的修养。如 Irving Babbitt 说道：“人道主义有两层主要意思，在具体的历史情境中是指一些学者强调从中世纪回到古希腊、罗马。另一层精神性的意义也可以说直接导源于历史，这种意义上的人道主义在任何时代都是指通过有规则的人性修养使人得以全面发展。”(原文见参考书目(4))

在中国虽然没有西方意义上的文艺复兴，但明末清初涌动的新思想潮流也包含着类似西方文艺复兴的人道主义精神，在学术方面提倡对先秦诸子百家进行研究，在有关人的情、欲与伦理的关系问题上，主张情理、理欲的平衡，反对以理制欲，以理制情，肯定人的特殊气质与个性。近代的人道主义在西方发展到18世纪的启蒙时代，特别突出人的个性，人的理性。以自由主义和个人主义为其主要的理论形式，在哲学、伦理、政治学、艺术等所有的人文领域里表现出对个人能力、权利、情感、意志的重视。而近现代自然科学的兴起也正是得力于这股人道主义思潮。当然，从今天的观点看，这股人道主义思潮也表现了严重的人类中心主义的缺陷，过分强调了人与自然的分离，导致了一系列的生态问题。但这并不预示着人道主义的历史终结。因为，人道主义的两个基本问题——即人是什么，和人应当怎样生活才是人的生活，在今天并没有给出令人满意的答案。“人道主

义”并不必然地导致人类中心主义，人与自然协调是“人应当过人的生活”的基本内容之一。自然是人类赖以生存的基本前提。人不能违背自然的原则，同时又要让自然更能适应人的生存，是“人道主义”在21世纪要关注的新课题。我们很难想像，在今天不从“人道主义”的原则出发来强调人与自然的协调。因此，继续沿着文艺复兴以来，特别是18世纪以来启蒙理性的人道主义走下去，并不必然地导致人与自然关系的紧张，而只是要求我们不能把“人道主义”理解成“人类中心主义”，理解成人对自然的绝对控制与不合理的利用。

第三，儒家的“仁学”与自由主义都包涵着“把人当人看”即“人是目的”的基本理念，但又从不同的侧面将这一理念给以具体化。概括地说来，儒家的“仁学”，作为一种伦理型的政治学说，主要从伦理关怀的角度，发展了人的同情心；而自由主义则相对的复杂一些，作为一种社会政治学说，自由主义主要将这种道德的同情心转化成一种权利论。而作为一种伦理学说，自由主义则主要强调人的道德自主与道德自律，肯定个人的自由意志，自由选择和对这种自主、选择的责任。从思想史的角度来看说，儒家的“仁学”在20世纪以前发展得并不充分，其伦理学、政治学、法哲学等并没有严格意义上的分离。作为一种伦理型的政治与法哲学，主要偏重于从伦理的角度，提出了“我们应该如何正确地对待他人”的广义的社会交往原则，而自由主义在政治哲学领域则提出了“我们应该具有哪些人应该具有的做或不做什么的权利”的权利学说，从而使人道主义的核心理念——“人是目的”在社会政治的过程中有了可以操作的可能性。我将儒家“仁学”中所包含的人道主义精神称之为“道德的感通原则”，而将自由主义在社会政治学说中所表现出的人道主义精神称之

为社会的“正义原则”。在伦理学领域中所表现的人道主义精神称这为“个体的自主与自律原则”。

质此之故，儒家的“仁学”和自由主义从各自固有的精神传统出发，发展了具有不同精神气质的人道主义，而且是有所侧重的发展和丰富了人道主义理念的内涵。作为一种关于人如何以社会的方式生存的学说——“人道主义”，在自然科学作为一个独立的科学之后，它又是一种与自然科学相对而存在的人文学，它在认知层面——即在确定讨论的对象是什么的问题上，与自然科学有相通的方法。但在价值领域——即什么样的生活才是有意义的，什么样的生活才是人的生活等问题上，又有区别于自然科学之处。从形式逻辑的角度看，人道主义是人文学的种概念，而儒家的“仁学”与西方文化传统中的自由主义是属概念，作为东方古代的人道主义的儒家“仁学”和作为西方近现代的人道主义的“自由主义”，都是“人道主义”发展过程中不同时代、不同地域的一种表现形式。当自由主义驾驭着西方近现代文明之车，由地方文明变成全球文明时，儒家“仁学”中所蕴涵的人道主义思想还是以地方文明和区域文明的形式而存在。因此，儒家“仁学”与“自由主义”的对话，其实也可以看作是作为地方和区域形式存在的人道主义与作为世界文明形式的人道主义的对话。而人道主义之所以能够作为探讨儒家“仁学”与自由主义对话可能性的基础，就是因为他们三者之间有一个基本的中心议题——即都在不同的层面，以不同的方式并且有所侧重地谈论着人如何以社会的方式生存的主题。量子力学、相对论自然不能成为儒家“仁学”与自由主义的对话基础，结构主义也不能成为二者的对话基础。问题就在于它们之间所关注的哲学主题不同。当然，从人道主义的主题出发，谈论儒家“仁学”与自由主义

的对话，并没有囊括儒家哲学与西方哲学的比较的全部命题，也不意味着不能从其他角度来寻找儒家思想与其他哲学流派、哲学家之间的对话。本文的基本方法论追求的是：寻找中国传统哲学与西方近现代哲学对话的恰当主题，用当下流行的说法，即是寻找比较哲学的可通约性。将“人道主义”作为儒家“仁学”与自由主义的对话基础，其实是这种方法论的初次尝试，是一个特例。这种通约性是否成立，还有待于同仁的批评与确证，但这种比较哲学方法论追求的方向我自认为大致是不错的。为了能将上面的设想论证得更加充分，下面我将分别对人道主义、儒家的“仁学”和现代西方的“自由主义”思想作一点简略的概括，以此来支撑我所提出的理论设想。必须申明的是，这三个概念所包含的丰富内容是用几十万字的专著都难以阐述清楚的，故下文的介绍只是非常抽象、简略的，难免挂一漏万。

二、关于人道主义概念的一般知识

中文中的人道主义一词，从词源上看主要来之于拉丁文的Humanistas——人道精神和英文的humanism——人道主义。《简明不列颠百科全书》中只有“人文主义”而无“人道主义”条目。该词典是这样界定humanism的：“humanism指一种思想态度，它认为人和人的价值具有首要的意义，通常认为这种思想态度是文艺复兴文化的主题。”《中国大百科全书》中则分别有“人道主义”和“人文主义”两个条目，而内容上则大体相似，应当属于翻译问题。其“人道主义”条目的内容比较详细。《中华百科全书》中有“人道”和“人道主义”条目而无“人文主义”的条目。

从词源上说,“人文主义”与“人道主义”在最初的意义上是相同的。但是,由于近代西方自然科学的飞速发展,形成了自成系统的方法论体系,从而构成了一种不同于以往宗教、道德的自然科学,于是,humanism 作为与自然科学相对的“人文学”,则又获得了新的意义,在研究方法上既有与自然科学相通的一面,又有不同于自然科学的实证方式,而以想像等非实证的价值判断方式构成自己的学术特征,如文学、艺术、哲学等。如果说近现代的自然科学以追求确定性和普遍性为其主要特征(量子物理学也在讨论和随机性、概率等非确定性问题),那么作为与这种自然科学相对的人文学则以追求特殊性和人的感觉世界的不确定性为主要特征。这种人文主义可以作为人道主义的一个特例或曰在近现代的一种特殊表现方式,它反对纯粹用研究物理世界的方式来研究人和人类问题,而要求尊重人的存在的优先权利,人的目的性、完整性和每个个人的特异性,比如说,在一系列的科学实验中,反对用人作为试验的样本,即使是试验用来拯救人类生命的医药亦不允许。因此,现代意义上与自然科学相对的人文学仍然没有跳出人道主义的基本范畴,而是丰富了人道主义的范畴(关于人文学科的基本知识可以参阅《简明不列颠百科全书》中文版第 6 册)。

伴随近现代自然科学的进步,特别是生物学中进化论的出现,人道主义学说也从其中吸取了精神的营养。用历史的、变化的、有机的观点来看待人与人类社会的问题,使人道主义从自然科学领域里获得了更有力的实证性的证据。从这一角度说,自然科学的发展在本质上说与人道主义并不是背道而驰的。如果自然科学研究以合乎人性的方式发展,则自然科学就具有了人道主义的特质,从而就会为人类带来福音,反之,自然科学将会

是一个可怕的魔鬼。

质此之故，作为一种讨论人如何以社会方式生存的学说——“人道主义”，在现代社会并没有丧失“人是目的”的基本意义。

从学术史的角度看，前苏联与东欧哲学中有关“人道主义”的研究成果可以作为我们讨论问题的起点。他们将“人道主义”分为广义与狭义两个层次。广义的人道主义是“指社会思想中一种进步的观点和潮流。”其主要的思想特征是：1、提倡人的尊严，确认人是最高的价值、社会发展的最终目的；2、重视人的现世幸福，确认满足和发展人具有的实在的尘世需要和才能；3、相信人的可教化性和发展能力，要求实现个性的自由和全面发展；4、追求人类的完善，要求建立人与人之间相互尊重的真正的人的关系。狭义的人道主义则是指文艺复兴以来的主题。其主要特点是：1、从起源上看主要发源于意大利，代表人物是彼特拉克等人，其最初的表现形式是讲授古典文学，表现出对传统的尊重；2、重视人与上帝的关系，人的自由意志，突出人对自然界的优越性；3、在哲学方面，以人为衡量一切事物价值的标准。注重人对于真善的追求活动。要求人们扬弃偏狭的哲学系统，宗教教条和抽象推理，重视真实生活中人的价值；4、作为一种学说，是一种“强调个人价值而信仰上帝的思想体系”，要求把人从宗教的异化中解放出来。

从时间的维度上，前苏联和东欧的学者又把人道主义分成三个阶段：即古代的人道主义，资产阶级的人道主义，社会主义的人道主义。为了分类的统一性，我倾向于从单一的时间的维度出发把人道主义分成古典的人道主义和现代的人道主义两种类型。在西方的文化传统中，把文艺复兴之前的人道主义看作

是古典的人道主义,"文艺复兴"之后的人道主义统称为现代的人道主义。在中国,则把17世纪以后自李贽开始的儒家"仁学"思想看作是具有中国现代性的人道主义思想的起点,而将前此的人道主义思想看作是古典的人道主义思想。

无论中西,古典的人道主义思想与现代人道主义的分水岭是:前者在注重身份、等级的前提下谈论对人的尊重,后者则强调平等的前提下谈论人的个性自由发展。确立了分类的标准,我认为儒家的"仁学"在17世纪之前当属于古典的人道主义范畴,而17世纪之后则渐渐朝着现代的人道主义方向发展,尽管这种发展不如西方充分,而且在侧重点上也有所不同。

由于现代社会以前的人类文明,基本上是以国别史和区域史的形式而存在,因此,中国传统儒家的"仁学"又是带有中华民族国别史特征的古典人道主义,较之于古罗马的人道主义传统,也有一些地域性的差异。在步人现代社会的过程中,由于落后于西方的现代进程,因此,儒家的"仁学"作为现代世界史上的"人道主义"精神资源,在发生其普遍性的效用时,还需要有一个从国别史到世界史的普世化过程。

三、儒家的仁学是何种意义上的人道主义?

儒家的伦理学、政治哲学中最具有生命力的思想是"仁学"。从原始儒家的"仁学",到近代谭嗣同的《仁学》一书中的"仁学"思想,"仁"的理念不断朝着具有近代人道主义的思想特征方向转化。

"仁学"作为一种古典的人道主义理念,可以分析为如下几

个方面的基本原则：

1、孝悌，仁之本也。仁者爱人，亲亲为大。

2、在人际关系方面，强调“忠恕”原则——即《论语》中所表述的金玉格言：己欲立而立人，己欲达而达人，己所不欲，勿施于人。

3、作为一种具有博爱精神的社会关怀：泛爱众而亲人。仁者爱人。

4、在政治纲领方面，孔子比较强调“德政”的重要性，孟子则比较强调“仁”的重要性。孔子讲“齐之以德”的重要性，孟子则比较强调“推恩而及四海”“仁政”的重要性。

5、在经济方面，孔子强调“富民”，孟子强调“民有恒产而有恒心”的一面。

6、在个人的德性修养方面，孔子强调仁者的“恒德”精神和“君子之德”，即道德理想的一贯性、坚定性以及人性的丰富性：即人与诗、礼、乐的关系。

汉以后的儒家，在“仁学”方面的发展，主要是从普遍性的角度来谈论“仁”。汉儒董仲舒把“仁”与义作了一点区分，认为“仁以待人，义以制己”，而且将“仁”上升到天的高度，极力强调仁的普遍性、无所不包的包容性。宋儒张载则说：“民吾同胞，物吾与也。”将“仁”发展成为一种博爱思想。张载的这种思想成为明清之际中国早期启蒙思想的精神资源之一。到了明末清初，黄宗羲的《明夷待访录》，则比较全面地将“仁学”思想落实到具体的政治建构中。虽然，黄氏并没像后来的谭嗣同那样直接地以“仁学”来表述自己的思想，但其著作中对“仁”的继承则是明显的。他对君主暴政的激烈批评，对私有财产极力维护，可以看作是孟子“仁政”思想的深化与系统化。戴震在《孟子字义疏证》所表达的对下层民众的同情，反对政治化的理学“以理杀人”，要求将伦

理与法律分开，更体现了近代人道主义对弱者的关怀。对弱者的关怀是人道主义与后来的社会主义联襟的主要精神内核。至于谭嗣同的《仁学》一书，则是以非常杂糅的方式，将儒家的“仁学”思想与佛教的慈悲情怀，基督者的博爱思想，近代资产阶级的自由、平等思想融通起来，以“仁者，通”的特殊理念，将“仁学”思想朝着近代的人道主义方向推进了一步。

必须承认，在以上所列举的基本原则中，除了孝悌原则在中国古代社会曾经成为基本的行为准则之外，其他的原则基本上都停留在思想层面未能成为一种具有普遍立法形式。因此，以“仁学”形式所表达的人道主义在中国历史的实际过程中究竟在多大程度上得到贯彻，则是需要仔细地探索。从认知的角度看，儒家“仁学”还有一种思想认识上的缺陷，即缺乏对“人是什么”的事实描述，而更多的是在阐述“人应当怎样做”这样一种强势的伦理关怀。从政治哲学层面看，尤其是缺乏对人应该具有哪些基本的不可让渡的权利的说明。尽管孟子将“仁爱 ”的思想落实到政的政治层面，提出了“推恩”的思想，也提出了君臣对待的中国式的古典的民主思想，承认对暴君革命的合理性，在经济思想方面也提出了“制民恒产”的思想。但在整个“仁学”的传统中，对个人拥有基本的不可让渡的社会权利方面的描述，对君主权力的限制，均属于弱势的内容。

因此，尽管“仁学”也这样强势地推崇自由意志：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”。也有“士可杀不可侮”的高度的人格意志。但这种自由意志缺乏社会“正义原则”的保护，仅具有道义上的感召力，而不具有社会法律的普遍有效性。如果按人道主义在现代的政治自由主义理论中的方式来表达，人所具有的不可侮的自由意志，一定是“士不可杀，亦不可侮。”除非“士”触犯

了法律,根据法律的条文应当判以死罪。否则,不仅是"士",即使是一般的百姓,既不可杀,亦不可侮。

因此,儒家的"仁学"中的"道德感通原则",始终表现为对政治权力限制的忽视,对个人种种权利的重视不够。但同时又过多地强调了个人在社会中的道德义务的承担,从而也就不能更有效地推行其"人道"的理念。尽管在后来黄宗羲的《明夷待访录》以及谭嗣同的《仁学》中都表现出对君权的激烈批评,要求有效地制衡权力,但这些思想在中国的实际政治实践中还来不及付诸实施就时过境迁了。而中国的近代化过程中,这种要求制衡权力,保护个人在社会生活中的正当权利的思想,始终没有成为一种很强的意识形态和社会公共意识,因此,以儒家的"仁学"为代表的中国"人道主义"思想传统,无论是其古典的形态,还是其初步的近现代形态,都有一个先天的缺陷,那就是表现出对政治权力制衡的忽视,对个人权利维护的不得力。过分强调了个人在社会中的道德承担,故而,现代中国的政治生活表现出过多的道德热情而少理智的社会规范建制。因此,我们在寻找儒家的"仁学"思想与现代西方的自由主义对话的时候,有必要清醒地看到其自身理论的结构性缺失。

四、自由主义是何种意义上的人道主义?

什么是自由主义?或者说自由主义有哪些特征,这不是三言两语就能说清楚的问题。哥伦比亚大学佛兰克教授(Charles Frankel)曾经从六个层面对自由主义作了自己的解释:

1、文化上的自由主义:这种自由主义主要是相对于地域观

念和宗教狂热而言的，从其主张来看，主要强调文化教育的多面性，从而提高人们的心智，发展人的多面性，从而对人类生活的多种可能作同情的了解与批判的欣赏。

2、政治自由主义：主要强调和平变迁并使这种变迁形式予以合法化。

3、经济自由主义：为纠正强力量的不平衡而制定的政策。

4、哲学上的自由主义：相信理性探究方法的优先性。

5、道德上的自由主义：由中庸、自制与妥协所表现出来的自由性格或风格。

6、自由的教育：对于长远的首先理想、文化理想及文明理念所抱有的实践信念，虽然妥协但不哗众取宠。

佛兰克教授对自由主义所作的如上划分，有助于我们对自由主义有一个多侧面的了解。但他对于自由主义的认识并不完整，而且明显地忽视了自由主义不同的历史传统，尤其是对自由主义的形而上学的基础——个人主义关注得不够，这种有关自由主义的认识带有使自由主义丧失了其精髓的危险。他对政治上的自由主义、道德上的自由主义的概括只是强调了自由主义精神的一个方面。政治自由主义精髓的另一面则是突出强调个人权利的优先性。无论是古典自由主义还是现代新自由主义，莫不如是。而道德上的自由主义还有强调充分发展个性的独特性的一面，面不仅仅是中庸、自制与妥协。但是，佛兰克教授对自由主义从多层面上加以诠释是十分有意义的，可以使人们对自由主义作出更加精细的认识。上述的六个层面的划分，使得西方近现代的自由主义极其容易与传统的一些价值联系起来，从而使以自由主义理论形式所表现的“人道主义”具有了深厚的历史感，因为“文化上的自由主义”和自由的教育等层面的自由

主义思想，与古典的人文教育密切相关；政治上的自由主义强调权力交替的合法化程序，则必然会反对暴力革命而重视社会变迁的连续性。哲学层面上的自由主义相信人的理性力量，正是社会变迁连续性文化基础。这些都是西方文艺复兴以来自由主义与个人主义一直在强调的主题。

其实，作为"人道主义"在现代西方社会的一支的自由主义，对现代社会的最大贡献之一，就在于其政治哲学中，特别强调了个人所具有的一些基本不可让渡的权利，比较强势地表现了对政治权力的不信任。在广义的哲学与文化领域则表现了对终极真理的怀疑而倡导一种怀疑主义哲学，从而使哲学与文化上的独断论，和由此独断论而导致的学术上的权威主义，政治上的集权主义与极权主义遭到了毁灭性的打击。尽管自由主义表现出极为复杂的表现形式，而且几乎所有重要的思想家对自由问题都有自己的论述，但作为社会政治层面的自由主义在对待人的权利的论述方面，大体上有一个共识。那就是希望通过社会契约的形式来保护个人在自然状态中所拥有的但不是很稳定的各种权力。这一思想无论是英美的经验主义传统的自由主义，还是欧洲大陆的理性主义传统的自由主义，都有基本一致的共识。只是在如何使用这些权利的问题上，各个思想家的意见并不一致。如霍布斯认为，个人应该绝对地服从经过同意而建立的国家的意志，洛克则认为，政府若不符合公民的意志，就可以推翻它。斯宾诺莎则认为国家不会伤害个人的权利，卢梭则认为公意不可能伤害一个公民，因为公意若伤害公民其实也就是在伤害他自身。

概括地说来，古典的自由主义特别强调个人权利的优先性，反对社会组织、文化教条对人的个性的束缚。在经济政策方面，

特别强调市场自发调节的作用。因为古典的自由主义思想家所要面临的是强势的基督教传统和各种封建势力对新兴的市民阶层压制这样的历史现实。19世纪80年代以后,伴随着资本主义的发展,社会主义思潮的兴起,特别是第一次世界大战以后,自由主义传统中出现了倾向于社会主义的新思潮,在继续强调个人的权利与价值的同时,突出了社会协作的重要性。其代表人物有英国的工党领袖霍布豪斯,德国的哲学家格林。到20世纪70年代,在政治哲学方面集古典自由主义与现代自由主义大成的罗尔斯,在强调个人权利的优先性时,比较突出地强调了社会组织在社会利益合理分配中的举足轻重的作用 。其《正义论》更是突出了社会组织对处于不利地位的关怀,从面表现出强烈的人道主义特征。而在《政治自由主义》一书中,则强调了社会成员所达成的文化共识的重要性。

近现代西方的自由主义,从其价值理想的角度来看主要受人道主义的影响而导致人的觉醒。但其哲学的形而上的基础则是原子论式的个人主义传统。其主要的论证理由是个人优先于组织和社会而存在。尽管自由主义的内部流派非常复杂,但我认为有些基本观念是他们所共有的。这些思想观念我认为可以概括为以下几条:

1、人不是神,他有自己的欲望,必须过人的生活,满足人的基本欲望。

2、正因为人不是神,所以人在智力上不是全知全能的,任何个人都会犯错误。

3、每个人都是上帝的子民,因而人社会存在的本体意义上是平等的。

4、人都是有理性的。且有公开运用理性的权利。

5、人应该拥有自己的财产，且不可被侵犯。

6、在社会生活中，人可以在法律许可的范围内做一切自己想做的事情，同时有免于政治权力迫害的自由。

古典自由主义特别强调个人的基本理性能力和基本权利，往往把社会看作是个人驰骋能力与个性，满足自己的欲望的场所。在这一场所里，因为人拥有基本的理性并根据这种理性建立起基本的社会法则来保证每个个人的行为遵守这些理性的规则，因而人的自由活动自然地达到个人和社会利益的最大化，社会将自动地处于和谐之中。限制政治权力对个人行为的干涉是古典自由主义在政治领域最基本的理念。

现代自由主义没有这么乐观，他们看人性的弱点，同时看到政府在自由竞争中的作用，因而更加重视自由与平等的关系，像罗尔斯在《正义论》所描述的两个原则就典型地表达了现代自由主义处理个人与社会关系的智慧。他的两个基本原则是：

第一个原则叫"机会公平的平等原则"(The principle of fair equality of opportunity)：

1, Each person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with a similar scheme for all.

(每个人都拥有平等的权利，这一权利处在充分恰当的、具有同等的基本权利与自由的体制之下，而这一体制对于所有的人而言都是不相抵触的。)

第二个原则罗尔斯称之为"差异性原则"(the difference principle)。

2. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they must be attached to offices and positions open to

all under equality of opportunity; and second, they must be to the greatest benefit of the least advantaged members of society.

(社会与经济的不平等必须以两个条件为基础:首先,他们必须将所有的公职与岗位在机会平等的基础上向所有的人开放;其次,他们必须是让社会中处于最不利条件下的人获得最大的利益。)

因此,自由主义从西方固有文化传统出发,从人具有理性和人具有基本权利的角度出发,丰富了人道主义的思想。这一思想告诉人们,作为社会生活中的每一个人都应该拥有基本的能力和基本的权利,这是不可忽视的,不可剥夺的,必须加以维护的。因此,自由主义在与其他学派的争论中,发展出了一套社会政治学说和伦理学说,从维护个人(公民)权利、限制政治与各种社会组织的权力和道德上的自我选择与自我承担的角度,深化、丰富了人道主义的理论内涵。

五、初步结论及其几点说明:

以上通过对人道主义儒家"仁学"与自由主义粗略地概述,我们暂时可以得如下几点初步结论:

1、儒家的"仁学"与自由主义有可比较的思想基础。即他们都比较重视人在社会中的价值。但是儒家的人还是一个泛化的概念,而自由主义的人则是指一种"原子主义"似的个人。

2、两种学说虽然都从"人是目的"基本的理念出发,但却又从不同的侧面发展了这一理念。儒家的"仁学"以强势的话语方式强调人在社会中的道德尊严,其政治学与伦理学没有充分地

分化，权利的观念不够明确。而自由主义在政治学领域，则主要以硬性的规范性原则突出了人在社会生活中的权利的神圣性。在道德领域比较突出地强调了个人选择的自主性和选择后的承担责任意识。

3、在“把人当人看”的基本理念之下，儒家的“仁学”的主要贡献是从个人修身的心性角度发展了人的同情心——感通原则，近现代西方的自由主义的主要贡献则是从社会性的维度发展出对个人权利珍视的一套政治学或曰“正义论原则”。

4、儒家的“仁学”的“感通原则”中也有弱势的权利观，但这种观念没有在社会政治现实中得以充分地发育。自由主义的“正义论”原则则把同情心转化成一种政府责任，淡化了个人之间的同情心在政治生活中的作用。把伦理感情从政治生活中清理出去。但由于政治自由主义的政治学说为社会预留了广大的活动空间，宗教等慈善机构承担起了道德的感通责任。个人的同情心纯属个人的自由意志，与政治行为关系不大。作为公共空间的政治生活与作为道德选择与承担个人领域有一个明确的界线（虽然这两者之间也有某种内在的联系，但与儒家的政治与个人的心性、德性的联系却十分的不同）。

5、儒家的“仁学”与自由主义的对话，至少在政治哲学层面应该发展自己的权利学说，以丰富自己的“人道”内涵。而自由主义则应该如何吸取“仁学”的感通原则所拥有的精神资源，特别是其中有关个人的人性修养方面的内容，使其在政治生活和社会生活的两个层面比较充分地展示出来，同时又不丧失自由主义所能提供的社会发展的活力的一些基本原则。

最后，我作一点说明，从人道主义角度探讨儒家“仁学”与自由主义的对话基础，并不意味着这是惟一的可行之路。而且也

不敢遽然断定这是一个合适的视角。其实,我们还可以从文化变迁的连续性与跃迁性的角度,探讨儒家与自由主义、保守主义之关系。在重视文化变迁的连续性方面,这三者之间有相当大的一致性。具体情形如何,有待进一步的研究。我认为,中西文化尽管在许多方面表现出极大的差异,甚至有些差异是根本性的,但人类生活都要面临一些共同问题如生、死,食、色,群、己,身、心,心、物等等。文化与哲学的比较研究则可以从这些基本问题的观念形态出发来寻求中西文化的"异中之同",析出其表面相似中的"同中之异",则文化比较中或可免除钱钟书先生曾经所讥笑过的"西方的狗比中国的猫大"这一窘境。本文的方法意义或许正是从这一理念出发对此作了一点尝试性的探索。

参考书目:

〔1〕狄百瑞:《中国的自由传统》,李弘祺译,香港中文大学出版,1983 年版。

〔2〕杜维明:《人性与自我修养》,联经出版,1992 年版。

〔3〕David Conway, *Classical liberalism* . First publish in Great Britain 1995 by MACMILLAN PRESS LTD.

〔4〕We have seen thus far that the word humanist has two main meanings – an historic meaning in its application to the scholars who turned away from the Middle Ages to the Greeks and Romans ,and a psychological meaning,as one may say ,that derives directly from the historical one :humanists in this latter sense are those who,in any age ,aim at proportionateness through a cultivation of the law of measure.(*humanism and America* ,edited by Norman Foerster,1930,pp.30.)

〔5〕Anhtony Arblaster, *The Rise and Decline of Westem Liberlism*. The First published in 1984 by Basil Blackwell publishers Ltd

〔6〕《简明不列颠百科全书》对"人文学科"有界定:"一般认为人文学科构成一种独特的知识,即关于人类价值和精神表现的人文主义的学科。""人文

学科起源于西塞罗提出的培养雄辩家的教育术，而后成为古典教育的基本纲领，后来又转变成中世纪基督教的基础教育。”但此时的人文学科包括数学、语言学、历史、哲学和其他科学，类似于今天所说的通识教育或通才教育，并不仅仅局限于今日狭义的人文学。

编者手记

最近十年来，国际人文学界最引人注目的争论多半都与自由主义有关。这是不可避免的。思想和学术发展不可能根本脱离社会关怀而独自进行，自由主义作为现代社会的主流意识形态理所当然地受到各方面的检验、批评。犹如中国的儒家学说，哪一次中国历史的重大转折时期少得了对儒家的反思和批判呢？主流意识形态的历史命运就是如此。它主导着社会发展的方向，它提供一套价值观念，规范社会行为的合理性及其限度；它创造一套以相对公正为核心的理念，维系社会的存在、运转，因此，它的基本理念构成了制度安排的必要基础。任何一种主流意识形态都必须具有这些基本功能。

自由主义便如是，它强调以个人为社会的基础，个人的权利神圣不可侵犯，它主张用契约方式建构社会关系，从日常生活直到最高政治权力的建构都必须遵守契约原则；他坚决地倡导和实行法制，以保护个人权利和维护契约的正当性。在这套理念的推动下，形成了以个人自由为本位的社会秩序，以竞争为主导的市场经济，以不受干预的个人授权作为投票选举的必要前提而产生的民主政治。

主流意识形态可以为它的成就而骄傲，却也必须承担全部导致过失的责任，因此，它总是受到两方面的夹击，一是来源于

主流意识形态内部，希望进一步完善社会发展而开展的批评，没有一个社会是十全十美，他总有这样那样问题可以被挑剔、反省；二是，有主流就会有边缘，自由主义作为主流意识形态的过程就是把其他轴心文明大传统边缘化的过程，这些文明同样地具有它们自己的整全的思想体系，他们有不同的资源借鉴，可以反思自由主义社会所出现的诸种弊端，这种批判往往比来源于自由主义内部的批评更具挑战性。而自由主义由于主张对各种权利的尊重和保护，它就必须开放地聆听各种不同的声音，因此，一个思想学术的繁荣景观便出现了。

由于现代社会的日趋复杂，各种重大的新问题不断出现，自由主义从启蒙时代以来依靠工具理性处理社会问题的简单原则已经不足敷用，人们不仅仅反思启蒙的缺失，同时也思考更进一步的新的可能性，全球与本土的问题出现了，多元宗教、多元文化这种挑战主流的趋势形成了，从生态环保出发质疑人是自然的主人的启蒙世界观的呼声日益高涨；女性主义、后现代主义、新马克思主义都向自由主义扔去了挑战的手套。

这是一个激动人心的哲学和思想的历史时刻，人们正在满怀信心地为未来设计各种不同的理想方案，四面八方都在跃动着可能比自由主义更具涵盖性的新思想的生命，包括自由主义本身的革新尝试。这个新的时代不是你死我活，不再是在被打倒的旧思想的尸骸上建立新思潮的王国，而是相互参照的砥砺辩难，是轴心文明的再度复兴的伟大时代。

我们注意到国内近期自由主义与新左派的辩论正在方兴未艾之际，这场争论一开始就具有本土的背景，因此，它可以看作是国际学术背景下的一种中国叙述，假如它少一点情绪化，再多一点问题意识，它必定会大放光彩。

基于上述考虑，我们以“儒家与自由主义”为主题，编辑这个系列的第二册。儒家作为第一次轴心文明时代的伟大传统，在近代受到严峻的挑战和清算，这些批判的力量主要来源于儒家内部，而批判的资源却取自西方的各种思潮。因此，我们又可以说，儒家在并不自觉的情况下，最早地开始了与自由主义思潮的磨合。虽然这个代价花得太大，而且这个过程尚未结束。但是，它使得经过反思之后的儒家对于自由主义问题似乎更有发言权，在架构未来的努力中更具有亲和力。

我们在美国学术界中表达的这种信念，立刻得到了美国研究儒家和汉学的学者们的积极回应，本辑关于儒家与自由主义的一系列文章几乎全是作者们为我们所撰写的专稿，除了德里达和莫寒关于“饶恕”的文章。而“饶恕”这个被看作是新的公共价值的理念，和儒家突出“情”而倡导“恕道”简直是天衣作合，可以完全合拍，虽然德里达的资源是来自犹太教。

值得特别提出的有两篇文稿：

一是杜维明教授关于儒家与自由主义的对话。杜维明是国际学术界最有影响的儒家学者，他长期致力于儒学复兴的学术思考，而他主要针对的就是西方主流文化中的儒家再生，也即一个现代语境中的儒家叙述。我们在哈佛的儒学研讨会中，花了两年时间讨论儒家与自由主义的有关问题，积累了不少问题与想法，杜的这个对话比较全面地涉及了这个领域，开出了许多新的思路。

二是已故的德雷本教授的“论罗尔斯”。罗尔斯大约是在自由主义学者中对公共理性问题用心最多的学者，这也是对强调个人本位的自由主义的一种现代反思。德雷本是罗尔斯最亲密的学友，他的许多思想曾深刻地影响了罗尔斯。因此，它对罗尔

斯的阐释最具权威性。德雷本教授的这篇文稿没有用英文发表，而首先由我们用中文刊出，这是德雷本教授对我们的重要支持。现在文稿即将出版，而他却与我们永别，未能看到他的中文成果，这是很遗憾的。在文稿刊行之际，我们再次对德雷本教授致以最深的敬意和缅怀，感谢他对我们的全力支持。

本辑中另有狄百瑞、孟旦、白鲁恂、罗思文、David B. Wong等教授的精心之作，他们是美国学术界最有影响的中国问题学者，也早已蜚声中国学界，相信他们的专稿会对读者有新的启发，至少，这是我们的愿望。在此一并向他们致谢。

识于哈佛， 2000年9月

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝儒家与自由主义
作者＝
页数＝３８２
ＳＳ号＝０
出版日期＝